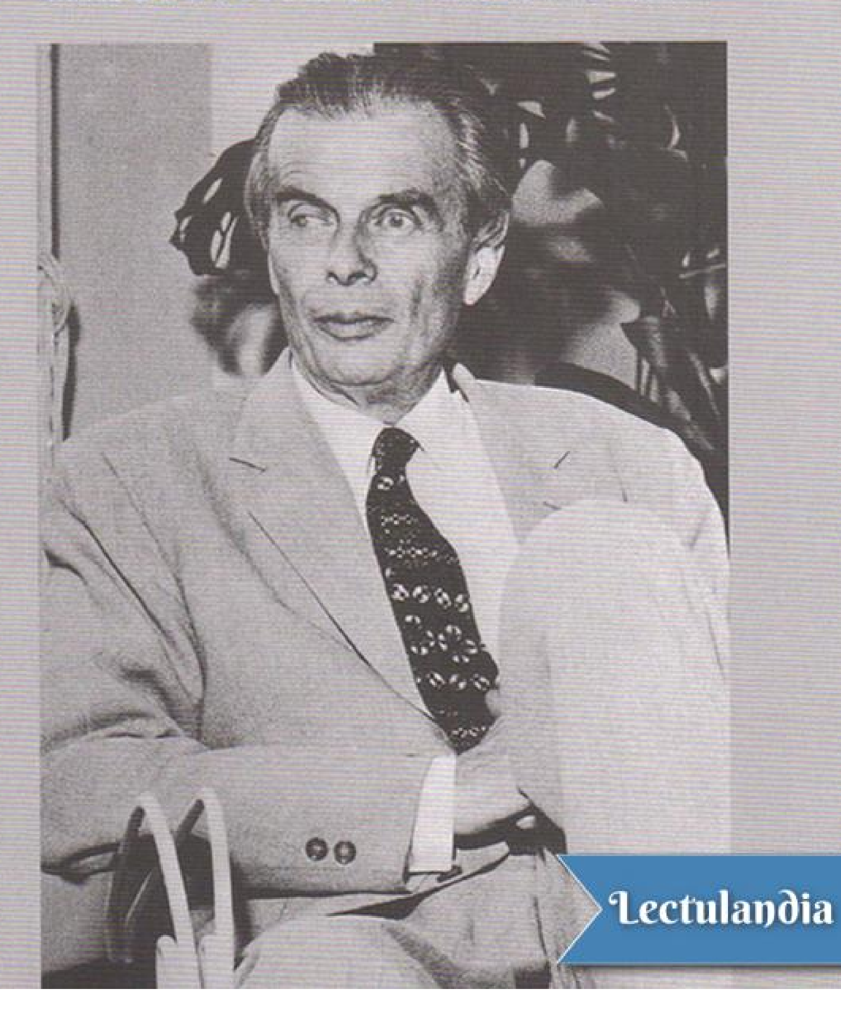
# ALDOUS HUXLEY

# SOBRE LA DIVINIDAD

Introducción de Huston Smith



Todas las grandes tradiciones místicas de la humanidad coinciden unánimemente en una serie de enseñanzas que constituyen el núcleo de la llamada filosofía perenne. A saber: que existe un fundamento, divinidad, brahman o shunyata, que es el principio no manifiesto de todas las cosas. Este cimiento absoluto es simultáneamente trascendente e inmanente. Y lo que es más relevante: este fundamento divino puede conocerse, amarse y hasta realizarse. Tal es el propósito de la existencia humana. Y eso es el tao que debe ser recorrido o el dharma que debe seguirse. Ocurre así que cuanto más atrapados estamos en el deseo, el intelecto o el lenguaje —cuanto más identificados con el ego—, menos «divinidad» hay en nosotros. Por consiguiente, la vía del místico consiste en cultivar la humildad y el amor, desarrollar la conciencia y trascender la condición humana.

A partir de estas premisas, Huxley profundiza en diversos aspectos de «lo divino». Con la elegancia característica de su prosa, y con la lucidez propia de los verdaderos sabios, Huxley penetra en campos como la contemplación, el rezo, la noción de tiempo, la vía del Zen, la experiencia, la idolatría, el progreso, etcétera.

*Sobre la divinidad* es, indiscutiblemente, una de las más brillantes exposiciones de la filosofía perenne para el gran público. En sintonía con el pensamiento de Alan Watts, Huston Smith o Jiddu Krishnamurti, *Sobre la divinidad* resulta una obra indispensable para todos aquellos que, independizados de las iglesias organizadas, han decidido tomar el rumbo de su propia progresión espiritual abriéndose a la dimensión divina de la realidad.

Lectulandia

Aldous Huxley

# Sobre la divinidad

**ePub r1.0**
**Titivillus** 07.05.15

Título original: *Huxley and Gods, Essays*
Aldous Huxley, 1999
Traducción: Miguel Martínez-Lage

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

---



---

# PREFACIO

«Oficialmente soy agnóstico», afirmó Aldous Huxley en 1926, «aunque [matizaba] cuando me hallo en las circunstancias emocionales propicias, con ciertos paisajes, ciertas obras de arte… ciertas personas, sé que "Dios está en Su cielo y que todo está bien en este mundo"».

Este pasaje, tomado de un ensayo escrito cuando el autor tenía treinta años, muestra a las claras que cultivaba sentimientos de ambivalencia acerca de la religión y de Dios. Lo intuitivo frente a lo racional. Tal como aquí aparece, el «germen místico» de Huxley, por utilizar la frase con que designaba William James su propia voz interior, permaneció muchos años aletargado.

En sus novelas y ensayos de la década de los veinte, Huxley se mostró mordazmente escéptico frente a la religión y frente a sus píos aspirantes «a retirarse de esta vida». Sus dioses eran «la vida, el amor, el sexo». De cualquier religión que negase esta trilogía se burlaba abiertamente. Detestaba los puntos de vista de Swift, Pascal, Baudelaire, Proust e incluso de san Francisco de Asís. De acuerdo con Huxley, todos coincidían en «su odio a la vida».

Los primeros mentores de Huxley fueron hombres apasionados que ante todo «afirmaban la vida»: Robert Burns, D. H. Lawrence, William Blake. Con sus propias palabras, era un «adorador de la vida». Creía en la diversidad del ser humano; todos los deseos estaban a su servicio, aunque atemperados por la razón. La moderación que predicaba Aristóteles, la filosofía de la dorada mediocridad. Era, como escribió Huxley, cuestión de «equilibrio entre los excesos compensados». Al igual que los griegos, abogaba por la adoración de muchos dioses, por celebrar todos los aspectos de la vida humana. Era posible vivir con esta «celebración de los excesos», como él la llamaba, sencillamente por medio de la discriminación, el equilibrio y la buena educación; era un concepto

de fragilidad imposible para todos, salvo para personas de la nobleza intelectual y moral de Huxley.

A lo largo de los años siguientes, su actitud hedonista comenzó a remitir, y el «germen místico» fue madurando. El pluralismo dio lugar al monismo, como se ve en *La filosofía perenne* (1944), documento de la doctrina común a todas las grandes religiones: la verdad es universal, Dios es Uno.

En la década de los cuarenta, Huxley fue etiquetado como «místico». Es una descripción precisa si se entiende el misticismo según la definición de Blake: «el yo se hace uno con Dios», sin perder de vista la descripción que traza Plotino del éxtasis espiritual, «la huida del que está solo hacia la Soledad».

El misticismo a menudo es considerado por los malos poetas como lo misterioso, mientras los sabios sofistas lo entienden como «la conversión de los humanos en la divinidad». La definición literal de la palabra es «la unión íntima del alma con Dios por medio de la contemplación y el amor».

Afirmar que Aldous Huxley creía firmemente en Dios podría sobresaltar a la reciente generación de jóvenes entusiasmados en mayor o menor medida con *Un mundo feliz* (1932), que ha sido una de las lecturas favoritas de los agnósticos universitarios más beligerantes, por más que nunca se molestaran en leer ninguna de las novelas posteriores del autor.

Que Aldous Huxley conocía intuitivamente la realidad de Dios —o el «Divino Fundamento de Nuestro Ser», o la «Dama Gorda» de Jerome David Salinger, «la Fuerza» de Georges Lucas, la «Alta Potencia» de Bill Wilson o la «Divina Chispa» de Emerson— es algo que se expresa con gran belleza en estos ensayos.

Originariamente publicados en la revista bimestral *Vedanta and the West* entre 1941 y 1960, aquí se recogen en un solo volumen por vez primera. *Vedanta and the West*, ya extinta, fue publicada por la Vedanta Society de California del Sur entre 1941 y 1970, alcanzando una modesta circulación que nunca llegó al millar de suscriptores. Entre los célebres directores que estuvieron al frente de la publicación figuran, aparte del propio Huxley, Cristopher Isherwood, John van Druten, Gerald Heard y Swami Prabhavananda, que encabezaba también la organización. Entre los más ilustres colaboradores de la revista hay que destacar a Nehru,

el rabino Asher Block, U Thant, Somerset Maugham, Arnold Toynbee, Vincent Sheean, Tagore, Alan Watts y el doctor Joseph Kaplan, jefe del departamento de física de la UCLA.

Durante las dos décadas que estuvo Huxley relacionado con el Centro Vedanta, aportó más de cuarenta artículos a la revista. Hemos elegido los más representativos de su producción. Son ensayos por otra parte nuevos para el público lector, ya que durante treinta años han estado perdidos en los fondos de la Sociedad Vedanta. Algunos de estos artículos a la sazón fueron incorporados parcialmente a las novelas que Huxley escribía por entonces, siendo la más importante de ellas *Time Must Have a Stop* (1945), la obra preferida por Huxley entre las suyas.

Huxley siguió siendo un adepto de Prabhavananda, monje de la respetada orden Ramakrishna de la India; durante este período fue iniciado por él. No obstante, sobrevino una ruptura entre discípulo y maestro cuando Huxley comenzó a experimentar con mescalina y con LSD en tanto herramientas utilizables en el camino de la iluminación. Prabhavananda se opuso siempre en redondo al uso de las drogas, sobre todo al uso de las drogas como atajo en el camino hacia la espiritualidad. El *guru* de Huxley sostenía que las drogas eran disuasorias y perjudiciales para el crecimiento espiritual: el que sea un idiota al ingresar en el estado visionario que inducen las drogas, seguirá siendo un idiota cuando regrese a la conciencia normal. En cambio, una experiencia genuinamente espiritual lo dejará a uno transformado e iluminado, como atestiguan las vidas de los grandes santos y de los genios del espíritu.

A la larga, Huxley se sintió atraído hacia Krishnamurti, el cual defendía la libertad respecto de cualquier profeta y de cualquier camino, con lo cual se situó más cerca del Zen que del Vedanta.

Aun cuando se alejase progresivamente y sin traumas de la Sociedad Vedanta, Huxley siguió facilitando sus ensayos a la revista. Su admiración por Swami Prabhavananda nunca flaqueó. Su última conferencia, titulada «Símbolo y experiencia inmediata», la pronunció en 1960, tres años antes de su muerte.

*Jacqueline Hazard Bridgeman*

# INTRODUCCIÓN

Desde que conocí a Aldous Huxley cuando yo tenía veintiocho años, hasta su muerte, acaecida diecisiete años después, fue un hombre importantísimo para mí no sólo como escritor, sino también como mentor y amigo. Así pues, antes de proceder a desarrollar el principal objeto de esta introducción, que no es otro que situar los ensayos recogidos en este libro dentro del contexto de la trayectoria literaria de Huxley, insertaré un texto que escribí para el *Times* de Los Ángeles con ocasión del vigésimo quinto aniversario de la muerte de Huxley.

Hubo un momento en la década de los cincuenta en que se habló de la posibilidad de aunar el talento de Aldous Huxley, el de Igor Stravinsky y el de Martha Graham para convertir el *Libro Tibetano de los Muertos* en un ballet con un coro a la manera griega.

Pasó ese momento, pero cuando murió Aldous Huxley, hace esta semana ya veinticinco años, fueron precisamente las palabras de ese manual tibetano las que le fueron leídas al oído en cumplimiento de su propio requisito: «Ahora se aproxima esa clara y blanca luz del Vacío. No temas. *No temas*. Es amiga tuya. Avanza sin miedo hacia esa Luz del Vacío» (traducción abreviada).

Fue asimismo el Vacío el tema del que más me habló Huxley durante nuestro primer encuentro, en 1947. Estaba con su esposa María en su cabaña del desierto de Mojave, y Aldous me llevó a dar un largo paseo por aquella extensión inhóspita.

Amaba el desierto, me dijo, por su poder simbólico. Su vaciedad vaciaba su mente. «Sus arenas ilimitadas [parafraseo sus palabras] extienden un manto de igualdad, y de ahí la unidad, sobre la multiplicidad del mundo, tal como hace la nieve. La Nada por la que se sintieron compelidos los padres eremitas que se retiraron al desierto no es una negación en blanco; es una ausencia de todas las cosas en la cual todo se halla tan fundido y entreverado que las

divisiones se trascienden. La luz en estado puro contiene todas las frecuencias del arco iris, sólo que sin delimitar. El vacío es un complejo de ausencia-plenitud, que aferramos por su vértice de aspiración».

Años después, cuando contribuí a que Huxley viniera al Massachussets Institute of Technology a impartir clase durante el segundo semestre de 1960, la audiencia que se congregaba para asistir a sus conferencias públicas aumentó hasta el extremo de que, a mitad de curso, el departamento de policía de Boston tuvo que mandar refuerzos los miércoles por la tarde a la zona comprendida entre Cambridge y el río Charles, en donde el tráfico a menudo se colapsaba. Cuando le mencioné este hecho a manera de homenaje, Huxley le quitó importancia. «Es porque llevo demasiado tiempo por aquí», dijo. «Me he convertido en una especie de monumento que es obligatorio visitar al menos una vez. Si llegara a vivir cien años, en este sentido sería como Stonehenge».

No llegó a los cien, y cuando murió a los sesenta y nueve años el mundo perdió una inteligencia excepcionalmente creativa. Es más, perdió una mentalidad enciclopédica. Cuando uno de los principales periódicos expresó la idea de que la decimocuarta edición de la Enciclopedia Británica debería ser sometida a revisión, a nadie le sorprendió que la tarea fuese asignada a Aldous Huxley. (Que la consideró inferior a la undécima edición).

Más impresionantes aún que la amplitud de miras del hombre eran sin duda su simpatía y su interés. Desde William James, pocas inteligencias privilegiadas han estado tan abiertas a todo. El interés de Huxley por el misticismo era bien conocido, hasta el punto de ser incluso notorio. Lo que algunos han pasado, en cambio, por alto es su idéntico interés por el mundo cotidiano y sus exigencias: la paz, la explosión de la población mundial, la conservación de los recursos naturales. A los que en su ciego y codicioso empeño por alcanzar la trascendencia dan en despreciar las cosas de este mundo, les aconsejaba que obtuviésemos lo mejor de un mundo y del otro. Para los que se hallaban en el polo opuesto, los positivistas, su mensaje era el mismo, aunque expresado de manera distinta: «Es justo; primero un mundo, luego el otro. Pero no por mitades».

Su ingenio era tan incisivo como lúdico. Alan Watts pasó

casualmente por Cambridge durante la estancia de Huxley en el MIT, y cuando descubrí que estos dos británicos aclimatados en California no se habían conocido, organicé una cena para presentarlos. Alan tenía que marcharse temprano, pues debía dar una conferencia en otra parte, y cuando Huxley y yo volvimos a sentarnos siguió una pausa durante la cual casi le oí poner en orden sus ideas. Luego, su veredicto: «¡Qué hombre tan curioso! Parece mitad monje, mitad corredor de apuestas». Cuando más adelante le comuniqué a Alan su valoración, a él le encantó, aparte de reconocer su exactitud.

No era solamente el ingenio de Huxley, por descontado, el combustible de sus charlas: era en general un maestro de la conversación. Su imponente estatura y su aquilino perfil eran otros factores, pero era sobre todo el modo en que utilizaba las palabras para dar forma a las ideas el auténtico responsable de su magia. He estado con él en restaurantes en los que los ocupantes de las mesas más cercanas se callaban para captar al menos a medias su conversación. Rara vez lo dejaba sin la sensación de haber recargado las pilas, como si se me acabase de abrir de golpe un nuevo rincón del mundo, una nueva panorámica del ser.

Si se acepta que «la verdad subyace en el fondo de un pozo muy embarrado», él era de los que descendían hasta el fondo mismo de la percepción extrasensorial, del ácido lisérgico, de la «visión sin lente». Pero nunca lo hacía como un renegado belicoso, sino que, antes bien, era el impulso sereno de su mentalidad indagadora el que le llevaba hasta los intersticios existentes entre los lugares comunes y el saber establecido. Si al final de su vida menguó en parte su reputación entre los intelectuales académicos, no fue debido a su interés omnívoro, sino porque simplemente no se contentaba con hacer lo que sabía hacer bien. Su competencia era algo que le aburría. Así, el maestro de la palabra se desplazaba hacia lo que elude la palabra, no sin comentar por encima del hombro que «el lenguaje es un instrumento para extraer el misterio de la realidad». Sin necesitar la victoria, la adulación, los discípulos, podía sortearlo todo camino de la verdad.

Y podía sortearlo por no tener egoísmo de ninguna clase. Se caracterizó hasta el final, que le sobrevino el mismo día en que fue asesinado John F. Kennedy, por una olímpica falta de pretensión.

«Es bastante vergonzoso», decía, «haber estado ocupado durante toda la vida por el problema del ser humano y haber descubierto que uno no tiene mucho más que ofrecer, a modo de consejo, que el consabido "Intenta ser un poco más amable"». Si, tal como mencionaba antes, la técnica central del conocimiento es para el hombre «el arte de obtener la libertad a partir de la fundamental incapacidad humana que es el egoísmo», Huxley alcanzó la libertad, sin duda.

Pero no fue ése su logro supremo, ya que su problema personal no fue nunca el orgullo, sino el pesimismo. «¿Ha ocurrido esta noche algo más, aparte de los desastres de costumbre?». Eso me preguntó una mañana al aproximarse a la mesa del desayuno, en la cual yo hojeaba el periódico. Y por debajo de los desastres del mundo se hallaba aún la vanidad del mundo, la aparente falta de significado de todas las cosas: «mañana, mañana, mañana se cuela a diario, con sigilo, en este lugar insignificante». Su última victoria, por consiguiente, no era salir sin egoísmo de todas las batallas, sino conquistarlo todo por medio de la ecuanimidad, de un equilibrio de espíritu y de un ánimo infatigable. De ahí, en efecto, el verso escogido por él como cierre de la que posiblemente sea su mejor novela, *Contrapunto* (1928), que es un adecuado epitafio también para su propia trayectoria vital. «Así está hecho el Reino de los Cielos».

Dicho esta vez, conste, sin sarcasmo.

El primer libro de Huxley, *The Burning Wheel* (1916), fue una colección de poemas publicada cuando tenía veinte años. Durante los cuarenta y nueve años siguientes, publicó más de treinta libros: novelas, poesía, colecciones de relatos, tratados sobre temas sociales y filosóficos. Ningún otro autor de este período se ha inscrito con tanta lucidez en la historia. El *New Yorker* lo consideraba «uno de los pocos novelistas de expresión en inglés que realmente parece tener una educación más que considerable», y era verdad, ya que a lo largo de su vida, incluso después de que le fallara la vista, leyó con auténtica voracidad. Estuvo provisto de un vastísimo saber en el que supo apoyarse siempre que le pareció oportuno, así como de un inmenso vocabulario, que empleaba con economía y con precisión. Pocos prosistas de esta época se le pueden equiparar.

Esta introducción, en realidad, tiene por objeto perfilar qué lugar ocupaba Dios en su vida y en su obra.

Ya en los primeros libros de Aldous Huxley queda bien claro que la religión le fascinó desde el principio. Con esto no pretendo decir que suscitase su aprobación. En sus primeras novelas apenas pierde la menor ocasión de ridiculizar por igual el cristianismo y el misticismo oriental, al tiempo que parece incapaz, diríase, de quitarse lo uno y lo otro de la cabeza. *Antic Hay* (1923) es característica en este sentido. Uno de los personajes más relevantes de la novela, el feroz y barbudo Coleman, es tan diestro cuando se trata de hallar oportunidades y maneras de blasfemar que su conversación parece una inacabable misa negra. Hasta cuando está en plena seducción, postpone momentáneamente su triunfo para preguntar a la damisela: «¿Crees en Dios?». Y cuando ella le responde que no, o que no demasiado, sigue diciendo lo siguiente:

> Te compadezco. La existencia tiene que resultarte terriblemente apagada. En cuanto uno cree en Dios, todas las cosas parecen multiplicarse por mil… Sólo cuando uno cree en Dios, y sobre todo en el infierno, puede realmente empezar a gozar de la vida.

No era nada habitual, en los felices años veinte, que la religión ocupase un lugar tan prominente en las novelas como el que ocupa en las de Huxley. El modo en que él representaba la religión demuestra que estaba paradójicamente en disconformidad consigo mismo sobre este asunto. Su conciencia no hallaba el menor sentido a la vida, pero intuitivamente se rebelaba contra la vaciedad de semejante visión. Su odio por la fútil sensualidad de sus personajes da lugar a pasajes, en *Antic Hay*, pero también, aunque en menor grado, en *Chrome Yellow*, que son elevados al nivel de la grandeza profética. Como reseñaba un crítico: «Cuanto mayor es su odio, más lúcido es su estilo». La atrofia moderna y la perversión del espíritu humano nunca han sido expresadas con una exactitud tan quirúrgica.

En los tres años que separan la publicación de *Antic Hay* de su siguiente libro, una colección de ensayos reunidos bajo el título de *Jesting Pilate* (1926), el debate psicológico que sostenía Huxley es bien visible. Todo *Jesting Pilate* es testimonio del tumulto y de la confusión interior que experimentaba Huxley en esta época. Nos

dice que el misticismo es pura filfa, pero no consigue ocultar el hecho de que hay algo que le atrae intensamente hacia el misticismo. Mentalmente, intenta sofocar una fuerte intuición contrapuesta y resistirse a ella.

El conflicto alcanza su clímax en *Contrapunto* (1928). En esta novela, la mayor parte de los personajes están envueltos en esa búsqueda de la felicidad, particularmente de la felicidad sexual, que iba a ser uno de los temas más genuinamente huxleyanos. Pero el lector cierra el libro con la sensación de que virtualmente todos ellos han llegado a un callejón sin salida.

Ése era, en resumen, el Huxley de finales de los años veinte: un hombre que teóricamente abogaba por la vida equilibrada y redonda que habían preconizado supuestamente los griegos. *Un mundo feliz* (1932) no cambió nada en ese sentido. Obra maestra de la sátira, era una obra de puro ingenio. Huxley había dejado en el aire la cuestión de cómo debe vivirse la vida, al tiempo que pensaba a fondo, y dejaba para siempre atrás, la seductora perspectiva de que debía vivirse científicamente. Fuera cual fuese el camino que emprendiera posteriormente, no iba a tratarse de la superautopista de una utopía tecnológica. Una carta que escribió a Chad Walsh, director de Beloit College, muestra que aun cuando públicamente se había puesto de parte de los griegos, los místicos continuaban atrayéndole.

> Mi preocupación por el asunto del misticismo —un interés en parte positivo y en parte negativo, una fascinación que era además hostilidad— data de los tiempos de mi juventud. El título de mi primer libro de poemas, escrito antes de acabar la carrera —*The Burning Wheel*— está tomado de Boehme, al cual leí cuando aún estaba en Oxford. En una novela posterior, *Punto Contrapunto*, hay episodios en los que algo de naturaleza muy similar a la experiencia mística es interpretado en términos de la hipótesis explicativa de Leuba. El interés negativo se tornó positivo a comienzo de los años treinta, no a resultas de un solo suceso, sino más bien porque todo lo demás —el arte, la ciencia, la literatura, los placeres del pensamiento y de las sensaciones— terminaron por parecer, tal como terminó por parecerle el patriotismo a la enfermera Cavell, «insuficiente». Uno llega a un punto en el que se dice, incluso al pensar en Beethoven, al pensar en Shakespeare: «¿Esto es todo?».

Después de *Ciego en Gaza* (1936), una novela que trata sobre el conflicto entre lo intelectual y lo sexual, y su resolución a través del misticismo, el compromiso místico de Huxley nunca flaqueó. Cierto

es que los críticos menos caritativos iban a despachar sus novelas posteriores calificándolas de tratados sobre misticismo sustentados en una muy escasa veta narrativa. En *After Many a Summer Dies the Swan* (1939), Mr. Propter, personaje que es realmente el portavoz de Huxley, resume la tesis del libro tal como sigue:

> El bien se manifiesta sólo en un nivel animal y en el nivel de la eternidad. A sabiendas de esto, se dará cuenta de que todo lo que en el mejor de los casos puede hacerse dentro del nivel humano es puramente preventivo. Las actividades puramente humanas no interfieren demasiado con la manifestación del bien a otros niveles. Eso es todo… Los realistas que han estudiado la naturaleza del mundo saben que una actitud exclusivamente humanista frente a la vida es forzosamente fatal, y que todas las actividades estrictamente humanas deben por consiguiente instrumentalizarse al servicio del bien animal y del bien espiritual. Saben, dicho de otro modo, que es propio de los hombres lograr que el mundo humano sea un lugar seguro para los animales y espíritus.

En comparación con *Many a Summer*, novela que rebosa elementos grotescos de tipo gótico, la siguiente novela de Huxley, *Time Must Have a Stop* (1945), es dulzura y es luz. Su capacidad de penetración en las debilidades humanas es tan aguda como siempre, pero ahora se compadece, en vez de despreciar a los personajes que tipifican los valores a su juicio falsos y fútiles. La compasión reinante en el libro hace pensar que la conversión del autor se extiende del cerebro al corazón, y que transforma a su paso actitudes y respuestas ante diversos estímulos.

En *La filosofía perenne* (1944), una antología de escritos sobre el misticismo que datan de los últimos veinticinco siglos de la humanidad, Huxley nos proporciona la afirmación más sistemática de su postura de madurez. Los comentarios con que acompaña a los textos seleccionados tratan sobre muchas de las implicaciones sociales que tiene la metafísica huxleyana.

Merece la pena mencionar una última cuestión antes de dejar a Huxley que hable por sí mismo. El hecho de que los ensayos recogidos en este volumen aparecieran inicialmente en *Vedanta and the West* no es revelador de que el misticismo huxleyano fuese de corte oriental. Sí sugiere, no obstante, que el registro místico de la religión —el único registro en el que Huxley se encontraba a sus anchas— ha sido más destacado y más accesible en la India que en Occidente. Este hecho puede haber empezado a cambiar. De ser así,

los escritos religiosos de Huxley probablemente han contribuido a que ese cambio tenga lugar.

Huston Smith<br>Profesor de religión de la cátedra Thomas J. Watson,<br>profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Syracuse,<br>profesor adjunto, graduado en Teología por Berkeley

# SOBRE LA DIVINIDAD

# 1. MÍNIMA HIPÓTESIS DE TRABAJO[1]

La investigación de la experiencia sensorial motivada y guiada por una hipótesis de trabajo, que conduzca por inferencias lógicas a la formulación de una teoría explicativa y que dé por resultado una consiguiente acción tecnológica: eso es la ciencia natural.

Si no existe hipótesis de trabajo no hay motivo que justifique la investigación, ni hay razón que explique por qué se realiza este experimento y no ese otro, ni tampoco hay manera de dar sentido u orden a los hechos observados.

Por el contrario, un exceso de hipótesis de trabajo trae consigo el hallazgo solamente de aquello que se sabe previamente que está ahí donde se busca, ignorando todo lo demás. El dogma convierte al hombre en un Procrustes intelectual: se dedica a forzar las cosas para que se conviertan en señal de sus patrones verbales, cuando debería más bien adaptar sus patrones verbales para que fueran señal de las cosas.

Entre otras cosas, la religión es también investigación: investigación sobre, conducente a teorías acerca de, y acción a la luz de… la experiencia no sensible, no física, puramente espiritual.

Para motivar y guiar esta investigación, ¿qué clase de hipótesis de trabajo necesitamos?

Según los humanistas sentimentales, ninguna; en cambio, bastaría un poco de Wordsworth para los adoradores de la naturaleza. Resultado: carecen de motivo que les impulse a realizar los experimentos más arduos; son incapaces de explicar hechos no sensibles que les salen al paso: es bien escaso su avance en lo que atañe a la caridad.

Al otro extremo de la escala se hallan los católicos, los judíos, los musulmanes, con sus religiones históricas, cien por cien reveladas. Estos pueblos tienen sus propias hipótesis de trabajo acerca de la realidad no sensible, lo cual significa que tienen un

motivo para hacer algo al respecto. Pero como sus hipótesis de trabajo son demasiado laboriosamente dogmáticas, la mayor parte de ellos descubre sólo aquello en que inicialmente se les enseñó a creer. Y lo que creen es una mezcla de cosas buenas, cosas menos buenas e incluso cosas bastante malas. Los registros de las intuiciones infalibles de los grandes santos respecto a la más elevada realidad espiritual vienen mezclados con registros de intuiciones menos fiables e infinitamente menos valiosas, de personas con poderes psíquicos, pertenecientes a los niveles inferiores de la realidad no sensible; a todo ello se añaden meros caprichos, razonamientos discursivos y sentimentalidades proyectados hacia una especie de objetividad secundaria y adorados como si se tratase de hechos divinos. Pero en todas las épocas y a despecho de estas trabas, unos cuantos han persistido y han continuado investigando hasta el fondo en el que finalmente pudieran encontrarse del otro lado de los dogmas, en la Clara Luz del Vacío que hay más allá.

Para quienes no somos congénitamente miembros de una iglesia organizada, para quienes hemos descubierto que el humanismo y la adoración de la naturaleza no son suficientes, para quienes no nos contentamos con seguir a oscuras en la ignorancia, la miseria del vicio o esa otra miseria que es la respetabilidad, la mínima hipótesis de trabajo diríase que se articula sobre estos puntos:

Que existe una Divinidad, un Fundamento, *Brahman*, Clara Luz del Vacío, que es el principio no manifiesto de todas las manifestaciones;

Que ese Fundamento que cimienta el ser es a un tiempo trascendente e inmanente;

Que es posible que los seres humanos amen, conozcan y, a partir de la virtualidad, lleguen a ser idénticos al Fundamento divino;

Que lograr ese conocimiento unitivo de la Divinidad es la finalidad y el propósito de la existencia humana.

Que hay una Ley o *Dharma* que ha de ser obedecida, un Tao o Camino que ha de ser recorrido, si los hombres han de alcanzar esa finalidad.

Que cuanto más haya del yo, menos habrá de la Divinidad; que el Tao es por consiguiente una vía de humildad y de amor, el

*Dharma* una ley viviente de mortificación y de conciencia autotrascendente. Esto, por descontado, explica los hechos de la historia. A todo el mundo le gusta su ego y no desea mortificarlo; es más divertido abusar y vivir de la adulación de uno mismo que de la humildad y la compasión; todo el mundo está lógicamente determinado a no entender por qué no debería «hacer lo que quiera» y «pasárselo en grande». Evidentemente, se lo pasan bien, pero también es inevitable que haya guerras, que los hombres sufran la sífilis, la tiranía y el alcoholismo. En ausencia de una hipótesis religiosa adecuada, se encuentran ante la elección entre una idolatría enloquecida, como puede ser el nacionalismo, y la sensación de futilidad y desesperación absolutas. ¡Misterios insondables! Pero a lo largo de la historia de la que tenemos constancia, la inmensa mayoría de los hombres y las mujeres han preferido el riesgo —no, la posible certeza— de tales desastres, antes que afrontar el fatigoso esfuerzo integral de buscar primero el reino de Dios. A la larga, obtenemos exactamente lo que habíamos pedido.

# 2. SIETE MEDITACIONES

## *Ser*

Dios es. Ése es el hecho primordial. Con el objeto de descubrirlo por nosotros mismos, por experiencia directa, existimos. La finalidad y el propósito de todo ser humano es el conocimiento unitivo con el ser de Dios.

¿Cuál es la naturaleza del ser de Dios? La invocación del Padrenuestro nos da la respuesta: «Padre Nuestro que *estás* en el cielo». Dios está y Dios es, es nuestro, es inmanente a todo ser sensible, la vida de todas las vidas, el espíritu que anima todas las almas. Pero esto no es todo. Dios es también el Creador trascendente y el Legislador Supremo, el Padre que ama y, porque ama, el que educa también a Sus hijos. Por último, Dios «está en el cielo». Ello equivale a decir que posee un modo de existencia que es incomensurable e incompatible con el modo de existencia que poseen los seres humanos en su condición natural, no espiritualizada. Como Él es nuestro y es inmanente, Dios está muy cerca de nosotros. Pero como también está en el cielo, la mayor parte de nosotros estamos muy lejos de Dios. El santo es una persona que se ha acercado tanto a Dios como Dios se ha acercado a él.

Mediante la oración los hombres alcanzan el conocimiento unitivo de Dios. Pero la vida de oración es también una vida de mortificación, de muerte del yo propio. No puede ser de otro modo, ya que cuanto más haya del yo, menos habrá de Dios.

Nuestro orgullo, nuestra ansiedad, nuestra ansia de poder y de placer son hechos que eclipsan a Dios. También lo es el codicioso apego a ciertos seres, que tan a menudo pasa por lo contrario del egoísmo, y que en puridad debería ser llamado no altruismo, sino

alter-egoísmo. Y no menos eclipsante de Dios es el servicio de aparente sacrificio propio que damos a cualquier causa o ideal que, en realidad, queda muy lejos de lo divino. Tal servicio es siempre idólatra, y nos imposibilita adorar a Dios tal como deberíamos; para qué hablar de llegar a conocerle. El reino de Dios no vendrá a nosotros a menos que comencemos a hacer desaparecer nuestros reinos humanos. No sólo los reinos enloquecidos y obviamente perniciosos, sino también los respetables, los reinos de los escribas y los fariseos, los buenos ciudadanos y los pilares de la sociedad, no menos que los reinos de los publicanos y los pecadores. El ser de Dios no puede ser conocido por nosotros si preferimos prestar atención y lealtad a otra cosa distinta, por digno de crédito que eso otro pueda parecer a los ojos del mundo.

## *Belleza*

La belleza brota cuando las partes de un conjunto se relacionan unas con otras y con la totalidad, de manera tal que las aprehendamos en orden y con sentido. Pero el primer principio del orden es Dios, y Dios es el sentido último y definitivo de todo lo que existe. Dios, así pues, está manifiesto en la relación que da belleza a las cosas. Reside en ese intervalo de amor que da armonía a los sucesos en todos los planos, en donde descubrimos la belleza. Lo aprehendemos en los vacíos y las plenitudes que alternan en una catedral, en los espacios que separan los rasgos más sobresalientes de un cuadro, en la geometría viva de una flor, una concha, un animal; en las pausas e intervalos entre las notas de una composición musical, en sus diferencias de tono y de sonoridad; por último, en el plano de la conducta, en el amor y en la gentileza, en la confianza y la humildad que dotan de belleza a las relaciones entre los seres vivos.

Tal es la belleza de Dios como la aprehendemos en la esfera de las cosas creadas. Pero también nos es posible aprehenderla, al menos en cierta medida, tal como es en sí misma. La visión beatífica de la belleza divina es el conocimiento, por así decir, del Intervalo Puro, de la relación armoniosa ajena a las cosas relacionadas entre sí. Una muestra material de la belleza en sí misma es el cielo

despejado del atardecer, que nos resulta inexpresablemente hermoso, aun cuando no posea orden ni disposición precisa, ya que no hay partes discernibles que puedan estar en armonía. Nos resulta bello porque es un emblema de la Clara Luz del Vacío. Al conocimiento de ese Intervalo Puro sólo llegaremos cuando hayamos aprendido a mortificar el apego a los seres, y sobre todo el apego a nosotros mismos.

La fealdad moral brota cuando la afirmación del yo estropea la relación armónica que debiera existir entre los seres sensibles. Análogamente, la fealdad estética e intelectual surge cuando una de las partes del conjunto es excesiva o es deficiente. El orden se echa a perder, el sentido se distorsiona y la relación divina entre pensamiento y cosa es sustituida por una relación errónea, una relación que manifiesta simbólicamente no la fuente inmanente y trascendente de toda la belleza, sino ese desorden caótico que caracteriza a los seres cuando intentan vivir con independencia de Dios.

## *Amor*

Dios es amor, y hay momentos de dicha en los que incluso para los seres humanos no regenerados está garantizado conocer a Dios como amor. Pero son solamente los santos quienes tienen asegurada la continuidad de este conocimiento. Quienes se encuentran en las etapas preliminares de la vida espiritual aprehenden a Dios predominantemente como ley. Mediante la obediencia a Dios, el Legislador Supremo, llegamos finalmente a conocer el amor de Dios Padre.

La ley que hemos de obedecer, si aspiramos a conocer a Dios como amor, es en sí una ley de amor. «Amarás a Dios con toda tu alma, todo tu corazón, toda tu mente y toda tu fuerza. Y amarás al prójimo como a ti mismo». No podemos amar a Dios como debiéramos, a no ser que amemos a nuestro prójimo como es debido. No podemos amar a nuestro prójimo como es debido, a no ser que amemos a Dios como es debido. Por último, no podemos aprehender a Dios como principio activo y omnipresente del amor a no ser que aprendamos a amarle a Él y a nuestros congéneres.

La idolatría consiste en amar a un ser más de lo que amamos a Dios. Hay múltiples clases de idolatría, pero todas tienen algo en común: el amor propio. La presencia del amor propio es obvia en las manifestaciones más groseras de la indulgencia sensual, o en la búsqueda de la riqueza, del poder y la alabanza. Menos manifiesta, aunque no por ello menos fatal, es su presencia en nuestros desordenados afectos por otros individuos, lugares, cosas e instituciones. E incluso en los más heroicos sacrificios del hombre a las causas más elevadas y a los ideales más nobles, el amor propio tiene su lugar trágico. Y es que cuando nos sacrificamos a una causa o a un ideal que sea inferior a lo más elevado, es decir, inferior a Dios Mismo, meramente estamos sacrificando una parte de nuestro ser no regenerado a otra parte que nosotros y otras personas consideran más digna de crédito. El amor propio aún persiste, aún nos impide obedecer a la perfección el primero de los dos grandes mandamientos. Dios puede ser amado perfectamente sólo por parte de aquellos que han aniquilado las formas más sutiles y más noblemente sublimadas del amor propio. Cuando esto sucede, cuando amamos a Dios como debemos y por tanto conocemos a Dios como amor, el tormento del mal deja de ser un problema, el mundo del tiempo pasa a ser visto como un aspecto de la eternidad y, de manera inexpresable, pero no por ello menos real ni menos cierta, la pugna y la caótica multiplicidad de la vida se reconcilia en la unidad de la caridad divina que todo lo abarca.

## *Paz*

Junto con el amor y la alegría, la paz es uno de los frutos del espíritu. Pero también es una de las raíces. Dicho de otro modo, la paz es condición necesaria de la espiritualidad. Como dice san Pablo, es la paz la que guarda la mente y el corazón en el conocimiento y el amor de Dios.

Entre la paz raíz y la paz fruto del espíritu existe no obstante una profunda diferencia cualitativa. La paz raíz es algo que todos conocemos y entendemos, algo que, si optamos por hacer el esfuerzo necesario, podemos alcanzar. Si no lo alcanzamos, nunca haremos ningún avance sustancial en nuestro conocimiento y amor

de Dios, nunca llegaremos más que a atisbar un pasajero vislumbre de esa otra paz que es el fruto de la espiritualidad. La paz fruto es la paz que atraviesa todo el entendimiento; atraviesa el entendimiento porque es la paz de Dios. Sólo aquellos que en cierto modo se han convertido en algo semejante a Dios pueden aspirar a conocer esta paz en su resistente plenitud. Es inevitable. Y es que en el mundo de las realidades espirituales, el conocimiento es siempre una función del ser: la naturaleza de todo lo que experimentamos está determinada por lo que somos.

En los primeros compases de la vida espiritual nos importa casi exclusivamente la paz raíz, así como las virtudes morales de las que surge, y los vicios y debilidades que detienen e impiden su crecimiento. La paz interior tiene muchos enemigos. En el plano moral hallamos, por una parte, la ira, la impaciencia, toda clase de violencia; por otra (pues la paz es esencialmente activa y creativa), toda clase de inercia y de pereza. En el plano de los sentimientos, los grandes enemigos de la paz son la pena, la ansiedad, el miedo, el formidable ejército de las emociones negativas. Y en el plano del intelecto encontramos las ridículas distracciones, la veleidad de la curiosidad vaga. Sobreponerse a estos enemigos y vencerlos es uno de los procesos más laboriosos y a menudo dolorosos, que requiere una incesante mortificación de las tendencias naturales y de los hábitos más humanos. He ahí por qué, en este mundo nuestro, hay tan poca paz interior entre los individuos, y tan poca paz exterior entre las sociedades. Dicho con las palabras de la *Imitación*, «todo los hombres desean la paz, pero muy pocos desean, desde luego, las cosas que propician la paz».

## *Santidad*

En inglés, íntegro, robusto y santo[2] son palabras que tienen la misma raíz. Etimológicamente, pero también en la realidad, la santidad es la salud espiritual, y la salud es integridad, totalidad, perfección. La santidad de Dios es idéntica a Su unidad; un hombre es santo en la medida en que ha logrado ser resuelto, inquebrantable, uno en sí mismo, perfecto como es perfecto nuestro padre en el cielo.

Como cada uno de nosotros posee solamente un cuerpo, tendemos a pensar que somos un único ser. En realidad, nuestro nombre es legión. En nuestra condición de seres no regenerados, somos seres divididos, con dos mitades, con dobleces, con toda clase de humores distintos y personalidades múltiples. Y no sólo estamos divididos en contra de nuestros seres no regenerados, sino que también somos incompletos. Al igual que un alma multitudinaria, tenemos un espíritu que es uno con el espíritu universal. Potencialmente (ya que en su condición normal no sabe el hombre quién es) somos mucho más que esa personalidad que tomamos por nuestra. El hombre no puede alcanzar su compleción a menos que comprenda su auténtica naturaleza, descubra y libere el espíritu en el interior de su alma y así se una a Dios.

La impureza pecaminosa contraria a la santidad surge cuando damos nuestro consentimiento o aquiescencia, afirmándonos, a cualquier parte de nuestro ser en contra de esa totalidad en que nos es posible convertirnos mediante la unión con Dios. Por ejemplo, existe la impureza de la sensualidad indulgente, de la avaricia desmedida, de la envidia, la cólera y la veleidad del orgullo y la ambición mundana. Hasta la sensualidad negativa de la mala salud puede constituir una impureza, si la mente tiene permiso de abundar en los sufrimientos del cuerpo más de lo que es absolutamente necesario e inevitable. Y en el plano del intelecto existe la impureza imbécil de la distracción, así como la impureza deliberada, ajetreada, de la curiosidad acerca de cuestiones sobre las cuales carecemos de poder para actuar de manera constructiva.

Desde nuestro natural estado de incompleción no existe un atajo mágico o fácil de hallar que nos lleve hasta la salud espiritual y la perfección. El camino de la santidad es largo y laborioso. Pasa por la vigilancia y la oración, por una guardia inquebrantable del corazón, la mente, la voluntad y la lengua, y por la atención amorosa centrada en Dios, que sólo esa guardia continua puede posibilitar.

## *Gracia*

Las gracias son dones libres, ayudas concedidas por Dios a cada

uno de nosotros, con objeto de que nos sea más llevadero alcanzar nuestra finalidad y propósito, esto es, el conocimiento unitivo de la realidad divina. Tales ayudas rara vez son tan extraordinarias que de inmediato tengamos conciencia de su verdadera naturaleza de dones divinos. En la abrumadora mayoría de los casos, se hallan tan discretamente entretejidas en la textura de la vida cotidiana que no sabemos siquiera que sean gracias, a menos que respondamos a ellas como es debido, y así recibamos los beneficios materiales, morales o espirituales que tienen por objeto aportarnos. Si no respondemos a estas gracias como debemos, no recibiremos beneficios, y seguiremos estando al margen de su naturaleza e incluso de su misma existencia. La gracia siempre es suficiente, al menos cuando estemos dispuestos a colaborar con ella. Si no llegamos a cumplir nuestro cometido, si preferimos confiar en la propia voluntad y en la propia determinación, no sólo no recibiremos ayuda de las gracias que nos hayan sido concedidas; de hecho, imposibilitaremos que nos sean concedidas gracias ulteriores. Cuando se utiliza con obstinación, la voluntad propia crea un universo privado y amurallado en el que no puede penetrar la luz de la realidad espiritual; dentro de estos universos privados, los que lo fían todo a la voluntad propia siguen su camino sin ayuda y sin iluminación, de accidente en accidente, al azar. De ellos habla san Francisco de Sales cuando señala que «Dios no os ha privado de la operación de su amor, sino que vosotros habéis impedido que Su amor cuente con vuestra cooperación. Dios jamás os habría rechazado si vosotros no le hubieseis rechazado a Él».

Para tener clara y constante conciencia de lo divino, esta ayuda o guía es otorgada solamente a quienes ya han avanzado un buen trecho en la vida del espíritu. En los primeros compases tenemos que avanzar no mediante la percepción directa de Dios y de sus gracias sucesivas, sino mediante la fe en su existencia. Tenemos que aceptar como hipótesis de trabajo que los acontecimientos de nuestra vida no son meramente fortuitos, sino que son pruebas deliberadas de nuestra inteligencia y nuestro carácter, ocasiones especialmente ideadas (si se utilizan con propiedad) para que progresemos en nuestro camino espiritual. Obrando en consecuencia de esta hipótesis de trabajo, no debemos tratar ningún suceso como si intrínsecamente careciese de importancia.

Nunca debemos dar una respuesta desconsiderada, o que sea mera expresión automática de nuestra propia voluntad; al contrario, siempre debemos concedernos tiempo, antes de actuar y de hablar, para considerar qué curso de comportamiento pueda estar más de acuerdo con la voluntad de Dios, y que sea más caritativo, más conducente al logro de nuestra finalidad. Cuando tal sea nuestra respuesta natural ante los sucesos, descubriremos, por la naturaleza de sus efectos, que al menos algunos de esos sucesos eran gracias divinas disimuladas a veces de meras trivialidades, a veces de contratiempos e inconveniencias, e incluso de dolores y malos tragos. Pero si no logramos obrar en consecuencia de la hipótesis de trabajo propuesta, es decir, que la gracia existe, la gracia será en efecto inexistente por lo que a nosotros respecta. En el mejor de los casos demostraremos mediante una vida accidentada, y en el peor de los casos mediante una vida de maldad, que Dios no ayuda a los seres humanos a menos que éstos se dejen ayudar antes que nada.

## *Alegría*

La paz, el amor, la alegría… De acuerdo con san Pablo, éstos son los tres frutos del espíritu. Se corresponden muy estrechamente con los tres atributos de Dios tal como los resume la fórmula india: *sat, chit, ananda*, es decir, ser, conocimiento, dicha. La paz es la manifestación del ser unificado. El amor es el modo del conocimiento divino. Y la dicha, concomitante de la perfección, es idéntica a la alegría.

Al igual que la paz, la alegría no es sólo fruto del espíritu, sino también raíz. Si hemos de conocer a Dios, habremos de hacer todo lo posible por cultivar ese equivalente de la alegría, sólo que inferior a ella, que está a nuestro alcance sentir y expresar.

«Pereza» es la traducción ordinaria de esa *acedia* que se cuenta entre los siete pecados capitales de nuestra tradición occidental.

Es una traducción inapropiada, ya que *acedia* es más que pereza; es además depresión y autocompasión; es ese gris hastío del mundo que, en términos de Dante, nos lleva a «entristecemos en la dulzura del aire que se regocija bajo el sol». Apenarse, remorderse, lamentarse por uno mismo, desesperar… ésas son las

manifestaciones de la terquedad, la voluntad propia y la rebelión contra la voluntad de Dios. Y ese especial desánimo, tan característico, que experimentamos debido a la lentitud de nuestro avance espiritual, ¿qué es, salvo mero síntoma de una vanidad herida, tributo pagado a la alta estima en que tenemos nuestros propios méritos?

Estar animado cuando las circunstancias son deprimentes, o cuando nos tienta darnos a la autocomplacencia, ésa sí es una auténtica mortificación, una mortificación tanto más valiosa por ser tan poco destacada, tan difícil de reconocer como es. La austeridad física, inclusive la más suave, no puede apenas ponerse en práctica sin llamar la atención de otras personas, y como atraen esa atención, quienes la practican a menudo son tentados a envanecerse por su deliberada negación de sí mismos. Pero otras mortificaciones como es el abstenerse de charlar, de curiosear cosas que no nos importan, y sobre todo de la depresión y la autocompasión, se pueden poner en práctica sin que nadie lo sepa. Mostrarse continuamente de buen ánimo puede suponer un esfuerzo más costoso, por ejemplo, que ser continuamente moderado; así como otras personas a menudo nos admiran por abstenernos de la condescendencia física, probablemente atribuyan nuestro ánimo a una buena digestión o a una insensibilidad innata. De las raíces de esa negación del propio yo, secreta y ajena a la admiración de los demás, brota el árbol cuyos frutos son la paz que atraviesa todo el entendimiento, el amor de Dios y de todas las criaturas en nombre de Dios, y la alegría de la perfección, la dicha de una consumación eterna e intemporal.

# 3. RELIGIÓN Y TEMPERAMENTO

> Nuestros santos antepasados nos enseñaron que debemos conocer la medida de nuestros dones y obrar en consecuencia, sin asumir mediante el fingimiento más de lo que sentimos… Quien tuvo la gracia, aunque fuera muy poca, y se propuso voluntarioso obrar en consecuencia, pero se puso a trabajar en otra que aún no tenía, sólo por haber visto u oído que otros hombres lo hacían, mejor hará si mansamente vuelve a su casa; a menos que esté atento, puede hacerse daño con alguna fantasía cuando haya llegado a su casa. Pero el que trabajó en la gracia que tuviera, y deseó mediante la obediente oración, aguantando más, y se sintió después con el corazón dispuesto a seguir la gracia que deseaba, él sí puede correr sano y salvo si no deja de ser manso y obediente… Y, por consiguiente, con gran rapidez conocemos los dones que Dios nos ha dado para que podamos trabajar en ellos, ya que mediante esos dones seremos salvados; a unos les salvarán el trabajo corporal y las obras de misericordia, y a otros les salvará una gran penuria corporal, a otros la pena y el llanto por sus pecados durante toda la vida entera, a otros las prédicas y las enseñanzas, a otros diversas gracias y dones de la devoción, y así llegarán unos y otros a la bienaventuranza.

Estas palabras, tomadas de *The Scale of Perfection*, obra de Walter Hilton, fueron escritas por un monje inglés del siglo XIV, si bien el mensaje que transmiten va más allá de cualquier época y cualquier lugar definidos. De una u otra forma ha sido enunciado por todos los maestros de la vida espiritual, tanto de Oriente como de Occidente, tanto del presente como del pasado. La liberación, la salvación, la Visión beatífica, el conocimiento unitivo de Dios: el fin es siempre y en cualquier lugar el mismo. Pero los medios por los cuales se procura lograr ese fin son tan diversos como lo son los seres humanos que emprenden la tarea.

Se han llevado a cabo muchos intentos por clasificar las variedades del temperamento humano. Así, en Occidente contamos con la clasificación en cuatro grupos que realizó Hipócrates a tenor de los «humores» (flemáticos, coléricos, melancólicos, sanguíneos); se trata de una clasificación que ha prevalecido en la teoría y en la

práctica de la medicina durante más de dos mil años, y cuya terminología se halla impresa indeleblemente en todas las lenguas de Europa. Otro sistema de clasificación bastante popular, que también ha dejado sus huellas en la lengua hablada, es el sistema de siete grupos ideado por los astrólogos. Aún describimos a las personas acudiendo a la terminología de los planetas, y hay así personas joviales, mercuriales, saturnales o venusianas. Los dos sistemas tienen su mérito, e incluso podría decirse algo en favor de la clasificación fisionómica según los presuntos parecidos de las personas con diversos animales. Todos ellos se basaban hasta cierto punto en la observación.

En nuestro tiempo se ha llevado a cabo buen número de intentos nuevos por establecer una clasificación; destacan sobre todo los de Stockard, Kretschmer, Viola y, siendo este último más satisfactorio y estando mejor documentado que todos los demás, el del doctor William Sheldon, cuyos volúmenes sobre *Las variedades de la psique humana* y *Las variedades del temperamento* figuran entre las contribuciones recientes de mayor peso a la ciencia del Hombre.

Las investigaciones de Sheldon le han llevado a la conclusión de que el sistema de clasificación más satisfactorio es el que se basa en tres tipos generales de temperamento, a los que llama viscerotónico, somatotónico y cerebrotónico. Todos los seres humanos pertenecen a un tipo mixto; no obstante, en algunas personas se mezclan de forma equilibrada los diversos elementos, mientras que en otras existe algún elemento que tiende a predominar a expensas de los otros dos. En algunas personas, la mezcla resulta equilibrada, mientras que hay otro tipo de personas en las que se da un desequilibrio del cual se desprende un agudo conflicto interno y una dificultad extrema al llevar a cabo una correcta adaptación a la vida. No existe ningún tratamiento hormonal, ninguna forma de terapia que pueda transformar la estructura fundamental del temperamento, que es de este modo un hecho dado que es preciso aceptar con la intención de obtener el mejor partido posible. Dicho muy sucintamente, la estructura psicofísica es una de las expresiones del *karma*. Hay buenos karmas y malos karmas, pero depende de la capacidad de elección del individuo hacer buen uso del mejor karma y buen uso del peor. Existe un grado de libre voluntad dentro de un sistema de predestinación del individuo.

Una religión no puede sobrevivir a menos que haga un llamamiento claro a los hombres de toda suerte y condición. Siendo así, es previsible que encontremos en todas las religiones existentes en el mundo elementos del credo, del precepto y de la práctica, que hayan sido aportados por cada una de las principales categorías de los seres humanos. Consideremos someramente los tres tipos principales en relación con las religiones organizadas del mundo entero.

El temperamento viscerotónico se relaciona estrechamente con lo que Sheldon ha denominado físico endomórfico, el tipo de físico en el que las tripas constituyen su rasgo más destacado, que tiene una acusada tendencia, cuando las condiciones externas son favorables, a aumentar de peso y de volumen. Son características de la viscerotonía extrema, por ejemplo, la lentitud de reacciones, el afecto por la comodidad y el lujo, el gusto por la comida, el placer producido por la digestión, el amor del ritual de la comida en compañía (un almuerzo en compañía es casi un sacramento natural para este tipo de persona), el afecto por las ceremonias de cortesía, una cierta blandura sin atemperar, una jovialidad indiscriminada, una facilidad notable para la comunicación de los sentimientos, tolerancia y complacencia, rechazo a la soledad, necesidad de otras personas en caso de apuro, orientación preferente hacia la infancia y las relaciones familiares.

El temperamento somatotónico se relaciona con un físico mesomórfico, cuyo rasgo dominante es la musculatura. Los mesomórficos son personas físicamente fuertes, activas y atléticas; entre las características de la somatotonía extrema se hallan las siguientes: seguridad de posturas y movimientos, amor por la aventura física, necesidad de ejercicio, amor por el riesgo, indiferencia al dolor, energía y toma rápida de decisiones, codicia del poder y la dominación, ánimo en el combate, competitividad, dureza e insensibilidad psicológica, falta de escrúpulos para alcanzar la finalidad deseada, extroversión hacia la actividad más que hacia las personas (caso del viscerotónico), necesidad de pasar a la acción en caso de apuro, orientación hacia las metas y las actividades propias de la juventud.

El temperamento cerebrotónico se relaciona con un físico ectomórfico, en el cual el predominio del sistema nervioso da por

resultado un altísimo grado de sensibilidad. La cerebrotonía extrema posee las siguientes características: constricción de las posturas y los movimientos, exceso de respuestas fisiológicas (una de cuyas consecuencias es la sexualidad extrema), afecto por la privacidad y el secreto, cierta aprensión y preocupación excesiva, desagrado ante las demás personas, timidez y comportamiento social inhibido, agorafobia, resistencia a la formación de hábitos e incapacidad de construir rutinas, conciencia de los procesos mentales internos, tendencia a la introversión, necesidad de estar a solas en caso de apuro, orientación hacia las personas maduras y hacia la vejez.

Son tres descripciones sumarias, pero probablemente bastarán para indicar la naturaleza de las aportaciones que han hecho a la religión cada uno de estos tres tipos principales. En estado no regenerado, el viscerotónico ama la ceremonia, la cortesía y el lujo, y convierte en fetiche el ritual de comer en público. Debido a él, las iglesias y los templos están adornados con gran esplendor, los rituales son de lo más solemne y complejo y ese sacramentalismo, o adoración de la divinidad por medio de símbolos materiales, desempeña un papel tan importante en las religiones organizadas.

El ideal del amor fraterno universal representa la racionalización, el refinamiento y la sublimación de la jovialidad connatural del viscerotónico, su amistad indiscriminada con todos los hombres. De igual manera, de su sociofilia innata proviene la idea de la iglesia en tanto comunidad de fieles. Los diversos cultos a la infancia divina y a la divina maternidad tienen su fuente en su nostálgica tendencia a regresar a la propia infancia y a sus primeras relaciones de familia. (Es sumamente significativo en este contexto tomar nota de la diferencia que hay entre el culto ordinario y viscerotónico del niño Jesús y la versión cerebrotónica que se genera en los oratorios franceses del siglo XVII. En el culto ordinario, el niño Jesús es concebido y representado como un hermoso niño de unos dos años. En el culto del oratorio, el niño es menor, y al creyente se le induce a pensar en la infancia no como una etapa de encanto y de belleza, sino como condición de la abyección y el desamparo, sólo un grado menos absoluta que la muerte. A Cristo es preciso dar gracias por haber asumido voluntariamente la abrumadora humillación en que estriba el hecho de volver a ser

niño. Entre este punto de vista y el punto de vista implícito en una de las vírgenes de Rafael, con el niño Jesús, existe un abismo temperamental poco menos que insalvable).

Al somatotónico deben las religiones todo lo que en ellas es energía y dureza. El celo del proselitismo, el cortejo del martirio, la disposición a emprender y a sufrir persecuciones son rasgos del somatotónico. También lo son las formas extremas del ascetismo, y el temperamento estoico y puritano. Y también lo son la insistencia dogmática en el fuego del infierno y en los aspectos más severos de Dios, la preocupación por las buenas obras, por oposición a la preocupación viscerotónica por los sacramentos y el ritual y también a la preocupación cerebrotónica por la devoción privada y la meditación. Otra peculiaridad significativa del somatotónico, mencionada por Sheldon, es que entre las personas de este tipo el fenómeno de la conversión repentina sea más frecuente que entre las personas de los otros tipos. La razón hay que buscarla, al parecer, en su extroversión activa que les lleva a ser profundamente ignorantes del funcionamiento interno de su propia mente. Cuando la religión les abre y les descubre la vida interior del alma, ese descubrimiento les sobreviene muy a menudo con la fuerza de una revelación. Se convierten de manera violenta, y a continuación se lanzan a actuar a partir de ese nuevo conocimiento con la energía que les caracteriza. Las conversiones religiosas han dejado de ser comunes en los círculos de personas cultas, pero su lugar ha sido ocupado, como señala Sheldon, por la conversión psicológica. Y es que sobre los somatotónicos desequilibrados produce el psicoanálisis sus efectos más asombrosos; son ellos los que resultan los creyentes más fervorosos y los misioneros más devotos.

Muy distinto es el caso del cerebrotónico, que habitualmente vive en contacto con su ser interior; para él, las revelaciones de la religión y la psiquiatría no suelen ser asombrosas novedades. Por este motivo, y en razón de su contención emocional, no es casi nunca susceptible de una conversión violenta. Para él, los cambios vitales tienden a producirse de forma muy gradual. Al igual que el viscerotónico, que carece de la energía necesaria para operar en su persona esa conversión violenta, el cerebrotónico suele pasarlo francamente mal si por azar nace y crece en el seno de una secta que considere la conversión violenta como condición necesaria de la

salvación. Su temperamento es tal que, sencillamente, no puede experimentar la convulsión que tan fácilmente sobreviene a sus vecinos somatotónicos. Debido a esta incapacidad, se ve forzado bien a simular la conversión por un acto fraudulento consciente o inconsciente, o bien a considerarse, y a ser considerado por los demás, como un ser inapelablemente perdido.

La gran contribución de los cerebrotónicos a la religión es el misticismo, la adoración de Dios en la soledad contemplativa, sin la ayuda del ritual o de los sacramentos. Como no siente la necesidad, el cerebrotónico a veces se ve llevado, igual que Buda, a denunciar la adoración ritual y a calificarla como una traba que impide que el alma alcance la liberación.

El viscerotónico no regenerado tiene un gran apego por el lujo y las «cosas buenas»; cuando se hace religioso, renuncia a esas «cosas buenas» para sí, pero las quiere en su iglesia o en su templo. No es ése el caso del cerebrotónico. Para él, la vida de pobreza voluntaria parece no sólo tolerable, sino, muy a menudo, sumamente deseable. Y le agrada realizar su adoración en un santuario tan austero y tan despojado como su propia celda. Cuando el amor del cerebrotónico por lo esencial se asocia al celo proselitista del somatotónico, nos encontramos con la actividad de los iconoclastas.

Entre las invenciones de los cerebrotónicos se hallan las ermitas y las órdenes contemplativas. La mayor parte de los sistemas de ejercicios espirituales han sido ideados por cerebrotónicos, como coadyuvante de la devoción privada y como preparación para la experiencia mística. Por último, los grandes sistemas de la filosofía espiritual, como los de Shankara, Plotino o Eckhart, son obra de mentes cerebrotónicas.

Hasta aquí, pues, los elementos que han aportado a la religión los tres tipos principales del temperamento humano. Ahora se nos plantean dos cuestiones distintas. En primer lugar, ¿cuál de los tres tipos ha sido más influyente en la configuración de las grandes religiones del mundo? Después, ¿cuál de ellos está mejor preparado para descubrir la verdad de la Realidad definitiva?

Las religiones de la India son religiones predominantemente viscerotónicas y cerebrotónicas, de ritual y misticismo, con muy escaso celo proselitista y muy escasa intolerancia; tienen en mayor estima la vida contemplativa que la vida activa. Lo mismo puede

decirse del taoísmo en China, al menos en sus formas no corrompidas.

El confucianismo diríase que resulta principalmente viscerotónico, una religión de formas y de ceremoniales, en la cual el culto de la familia tiene una importancia capital.

El islamismo es sin lugar a dudas más somatotónico que cualquiera de las religiones indígenas de la India y de China. En su forma más primitiva es una religión dura, militante y puritana; fomenta el espíritu del martirio, está en todo momento ansiosa por aumentar el número de prosélitos y no tiene escrúpulos al emprender «guerras santas» y persecuciones. Pocos siglos después de la muerte del profeta se desarrolló la escuela del misticismo sufi, cuya estricta ortodoxia islámica los teólogos del propio islam tienen ciertas dificultades en defender.

En el cristianismo encontramos una religión cuya columna vertebral, hasta hace pocos años, ha sido siempre cerebrotónica y viscerotónica, contemplativa y ritual. Sin embargo, y en mayor medida que el budismo y el hinduismo, estos elementos cerebrotónicos y viscerotónicos han estado siempre asociados con otros de naturaleza somatotónica. El cristianismo ha sido una religión militante, proselitista y acusadora. En diversas fases de su historia, el estoicismo y el puritanismo han florecido en el interior de la iglesia; en ciertas ocasiones, las «buenas obras» de índole activa han sido tenidas en tan gran estima como la propia contemplación. Tal es el caso, sobre todo, del presente. Como ha apuntado Sheldon, nuestro tiempo ha sido testigo de una verdadera revolución somatotónica. La expresión de esta revolución en el terreno de la política es tan manifiesta que no requiere comentario. En la esfera de la vida privada, la revuelta en contra de la contemplación pura y el respeto sacramental por las cosas materiales tienen su mejor expresión en las páginas publicitarias de los periódicos y las revistas. En lo que a la religión se refiere, la revuelta no ha ido en contra de los elementos viscerotónicos del cristianismo, sino en contra de los elementos cerebrotónicos o contemplativos. Las dos palabras clave de la religión occidental contemporánea son, respectivamente, viscerotónica y somatotónica: «comunidad» y «servicio social». Las cosas que representan estas palabras son bienes preciados, pero su valor sólo puede alcanzarse

cuando la contemplación de la Realidad definitiva dota de sentido a la calidez emocional de la comunidad y a la actividad del servicio.

Aun a riesgo de generalizar, podríamos decir que la principal función social de las grandes religiones ha sido impedir que las personas de gran energía innata, así como otros somatotónicos, se destruyeran a sí mismos, a sus vecinos y a la sociedad en general. Sumamente significativo en este contexto es el *Bhagavad Gita* que está dirigido a un *kshatriya* principesco, un somatotónico hereditario y profesional. Su enseñanza de la acción en el desapego ha sido complementada en la India por la teoría y la práctica de las castas, con la doctrina concomitante de que la autoridad espiritual tiene siempre primacía sobre el poder temporal. Durante los últimos cuatro siglos, no obstante, esta doctrina ha sido puesta en tela de juicio no sólo en la práctica, por acción de los gobernantes más ambiciosos, sino también en teoría, por parte de los filósofos y los sociólogos. Ya en el siglo XVI, Enrique VIII se declaró, según las palabras del obispo Stubbs, «el Papa, todo el Papa y algo más que el Papa». Desde aquella época, su ejemplo ha sido imitado en todos los rincones de la Cristiandad, hasta el punto de que hoy en día no existe ningún poder temporal organizado que reconozca siquiera en teoría la supremacía de cualquier clase de autoridad espiritual. El triunfo de la somatotonía sin restricciones parece completo.

Así llegamos a nuestra segunda pregunta: ¿cuál de los tres tipos principales está mejor preparado para descubrir la verdad acerca de la Realidad definitiva? Es una pregunta que sólo puede remitirse al juicio de los expertos, que en este caso son los grandes santos teocéntricos de las mayores religiones. El testimonio de estos hombres y mujeres es inconfundible. Sólo en la pura contemplación se acercan los hombres, en vida, a la visión beatífica de Dios. Ahora bien, el deseo de la contemplación y la aptitud para alcanzarla son características cerebrotónicas. (Sin embargo, quienes pertenecen de modo predominante a los otros tipos principales siempre podrán llegar a la plena contemplación, sobre todo si cumplen las condiciones necesarias para recibir la gracia del conocimiento unitivo. No obstante, puede ponerse en duda que las personas de temperamento viscerotónico y somatotónico lleguen a pensar alguna vez en emprender el camino que lleva a la contemplación, sobre todo si ese camino no hubiera sido previamente explorado y

recorrido por los cerebrotónicos cuya alma es, de alguna manera, *naturaliter contemplativa*).

¿Hasta qué extremo se justifica el viscerotónico en su afirmación de que el ritual, el culto en grupo y el sacramentalismo le capacitan para establecer contacto con la Realidad definitiva? Ésta es una pregunta muy difícil de responder. Que tales procedimientos permitan a quienes los practican tomar contacto con algo más grande que ellos mismos es algo que no parece dejar lugar a dudas. Ahora bien, cuál sea la naturaleza de eso que es seguramente más grande que ellos mismos, tanto si se trata de algún aspecto mediador de la Realidad espiritual, como si posiblemente se trata de alguna cristalización psíquicamente objetiva del sentimiento de la devoción que ha experimentado una larga sucesión de fieles que han utilizado el mismo ceremonial en el pasado, eso es algo que ni siquiera me aventuraré a precisar.

Queda dejar constancia de una conclusión práctica. Los análisis parecen poner de manifiesto que la religión es un sistema de relatividades que tiene, sin embargo, un marco de referencias absoluto. La finalidad que la religión se propone es el conocimiento del hecho inalterable de Dios. Sus medios son relativos a la herencia y a la maduración social de quienes buscan esa finalidad. Siendo así, parece extremadamente insensato elevar cualquiera de esos medios puramente relativos a la categoría de absoluto dogmático. Por ejemplo, una comunidad organizada y dedicada a la prosecución de fines espirituales, así como a la preservación del conocimiento tradicional, es obviamente, como demuestra la experiencia, algo sumamente valioso. Ahora bien, no tenemos ningún derecho a pasar de ahí a una *quasi*-deificación de la Iglesia por medio del dogma de la infalibilidad. *Mutatis mutandis*, lo mismo puede decirse de los rituales, los sacramentos, las conversiones repentinas. Todos ellos son medios puestos al servicio del fin definitivo; son medios que para algunas personas tienen un valor extraordinario, mientras que para otras personas de distinto temperamento tienen un valor reducido o nulo. Por este motivo no deben ser considerados como si fuesen algo absoluto. Por ese camino se encuentra la idolatría.

El caso de los preceptos éticos es bien distinto. La experiencia demuestra que estados de ánimo tales como el orgullo, la ira, la

codicia y la lujuria son totalmente incompatibles con el conocimiento de la Realidad definitiva; esta incompatibilidad existe en el caso de personas de muy diverso temperamento y educación. En consecuencia, estos preceptos pueden ser inculcados con toda propiedad y de una forma absoluta. «Si quieres a Dios, es absolutamente esencial que no quieras ser Napoleón, Jay Gould o Casanova».

# 4. ¿QUIÉNES SOMOS?

El tema que trataré hoy es: «¿quiénes somos?». Bien, si se abarca en su totalidad, éste es un tema vastísimo; un tema sobre el que ningún individuo aislado —y yo menos que ninguno— está cualificado para hablar. Para responder en profundidad, habríamos de considerar las relaciones entre el hombre y la naturaleza, su entorno natural animado e inanimado; entre el hombre individualmente considerado y otros individuos, y grupos, y sociedades enteras; entre individuos vivos en el momento presente y en tiempos pasados; las tradiciones culturales de su propia sociedad y de otras sociedades. Y esto, por supuesto, daría tema para muchas conferencias, pronunciadas por muchas personas a lo largo de un extenso período.

Pero el que pretendo abordar hoy es un campo limitado: qué somos en relación con nuestras propias mentes y cuerpos; o, a falta de una única palabra, unámoslos con un guión en esta forma compuesta: nuestros cuerpos-mentes. ¿Qué somos en relación a este organismo total en el cual vivimos?

Bueno, esto parece bastante evidente. Andamos por ahí, vivimos nuestra vida, y ello no parece comportar ningún problema en absoluto. Pero en realidad esto se debe sencillamente a que la familiaridad engendra un cierto menosprecio del problema en su totalidad. En el momento en que nos paramos a pensarlo con cierto detenimiento, nos enfrentamos a toda clase de preguntas extremadamente difíciles, sin respuesta cierta y, acaso, sin respuesta posible. Tomemos unos cuantos ejemplos: yo digo, deseo levantar la mano. Y la levanto. Pero ¿quién la levanta? ¿Quién es el «yo» que levanta mi mano? Ciertamente, no es sólo el «yo» que está aquí de pie, hablando, el «yo» que firma los cheques y tiene una historia detrás, puesto que no tengo la más remota idea de cómo se ha levantado mi mano. Todo lo que sé es que he expresado el deseo de

que mi mano se levantara y que, a continuación, algo se ha puesto en marcha dentro de mí, ha pulsado los interruptores de un elaboradísimo sistema nervioso y ha hecho que treinta o cuarenta músculos —algunos de los cuales se contraen mientras otros se distienden en el mismo instante— funcionen en perfecta armonía con la finalidad de realizar este gesto extremadamente sencillo. Y, por supuesto, cuando nos preguntamos: ¿cómo late mi corazón?, ¿cómo respiramos?, ¿cómo digiero la comida?, no tenemos la más remota idea.

Todo el procedimiento se deja en manos de otro; alguien, dicho sea de paso, que es más o menos infalible, siempre y cuando le dejemos solo. Después de todo, a esto se reduce la teoría de la medicina psicosomática. La mayor parte de nuestras enfermedades (de esto empiezan a darse cuenta ahora los médicos) las causamos nosotros mismos por medio de una autointerferencia personal con el funcionamiento de la más profunda inteligencia fisiológica, la cual, si se la deja en paz y no se la presiona o perturba por medio del pensamiento negativo es, como ya he dicho, virtualmente infalible.

Luego hay que considerar otros problemas todavía más curiosos, porque uno puede decir: «bueno, esto es lo que solía denominarse “el alma vegetativa”». El alma vegetativa la llevamos incorporada. Es algo que heredamos, que se limita a realizar tareas como la digestión y regular automáticamente el latir del corazón.

Pero hemos de considerar que habita también dentro de nosotros otro yo, que obra según pautas por completo ajenas al instinto; que ejecuta lo que podríamos denominar actos de inteligencia *ad hoc*, actos que previamente no se han llevado nunca a cabo en la historia biológica, y que, no obstante, ejecuta con extraordinaria pericia, sin que el yo consciente se percate en absoluto de cómo se lleva esto a cabo. Y esto ocurre a niveles muy inferiores al humano. Permítanme citar un ejemplo que la mayor parte de ustedes habrá podido presenciar alguna vez, el hecho de que un loro imite la voz humana, o imite el ladrido de un perro, o imite la risa. ¿Qué es lo que ocurre cuando un loro hace esta clase de cosas? Presumiblemente, el loro tiene algún tipo de vida consciente. Oye la voz, oye el ladrido o la risa y, correspondiendo probablemente de alguna manera a nuestro

deseo de hacer algo, desea imitar aquello. Pero ¿qué es lo que ocurre a continuación? Si se para uno a pensarlo, es una de las cosas más extraordinarias que uno pueda imaginar. Algo, incomparablemente más inteligente que el loro mismo, se pone a trabajar y procede a organizar una serie de órganos de fonación que no tienen nada que ver con los del hombre. Después de todo, un hombre tiene dientes, un velo palatal, una lengua plana. El loro tiene una lengua tosca y pico, y carece de dientes; y procede a organizar este aparato enteramente distinto con objeto de reproducir las palabras y la risa con tanta exactitud que a menudo nos engaña, y creemos que lo que en realidad es un loro que habla parece la persona misma que dice algo. Cuanto más se piensa en esto, más extraño resulta, pues es evidente que, a lo largo de la historia de la evolución, los loros no han estado imitando a los seres humanos, mucho menos desde tiempo inmemorial. Ésta es una acción inteligente puramente *ad hoc*, llevada a cabo por alguna forma de inteligencia que habita en el loro y que es muy diferente, que nosotros sepamos, del loro mismo.

Y el mismo problema de la imitación se nos plantea en relación a los niños muy pequeños. Si a un niño se le hace una mueca, la imita. Una vez más, ¿quién es el que realiza esa imitación? Alguien, dentro del niño, está organizando, por primera vez en su historia, toda una masa de músculos conectados a un elaborado sistema nervioso para tirar de este músculo hacia arriba, de aquél hacia abajo, relajar uno, dejar que otro se tense, con objeto de reproducir este mohín que el niño ha visto en el rostro de un adulto.

Esto es también de lo más misterioso, en tanto que lo que nos encontramos, en definitiva, es que nosotros, como personalidades —como aquello que nos gusta pensar que somos—, somos, de hecho, sólo una mínima parte de una inmensa manifestación de actividad, física y mental, de la que sencillamente no somos conscientes. Tenemos un cierto control sobre esto, en la medida en que, al ser voluntarias algunas acciones, podemos decir: quiero que ocurra esto, y es algún otro el que hace el trabajo por nosotros. Mientras tanto, muchas acciones tienen lugar sin que nosotros tengamos la menor conciencia de ellas, y (como dije antes) estas acciones vegetativas pueden sufrir serias interferencias como resultado de nuestros pensamientos no deseados, nuestros miedos, nuestra

codicia, nuestra ira, etcétera, lo cual puede conducir a perturbaciones psicofísicas muy graves.

Surge entonces la cuestión: ¿qué relación tenemos con esto? ¿Por qué razón al pensar en nosotros mismos únicamente consideramos esta minúscula parte de una totalidad mucho más amplia que lo que somos… una totalidad que según muchos filósofos bien pudiera ser de hecho extensiva a la actividad total del universo? En Occidente podemos remontarnos hasta Leibnitz, con su concepción de que cada mónada era omnisciente en potencia. Y en tiempos recientes, hallamos la misma concepción en Bergson y en William James, quienes compartían la opinión de que la conciencia que tenemos no es sino una especie de filtración de cierta forma de conciencia cósmica o universal, reducida a límites más estrechos con objeto de ayudarnos a sobrevivir biológicamente sobre la superficie de este planeta concreto.

Y esto nos lleva, por supuesto, al problema global de cuál sea la relación entre la mente y el cerebro. Es bastante obvio que existe una relación. En tiempos se creía que el pensamiento era sin más un producto del cerebro. Había una frase encantadora que se utilizaba a finales del siglo XVIII: «el cerebro segrega pensamiento como el hígado segrega bilis»; una observación que, cuanto más se piensa más tonta resulta. Después de todo, la bilis es al menos de la misma naturaleza que las células del hígado, mientras que el pensamiento pertenece a una categoría radicalmente distinta de los fenómenos electroquímicos que tienen lugar en el cerebro. Aquí coinciden de nuevo Bergson y James en opinar que el cerebro no produce pensamiento, sino que actúa, por decirlo de alguna manera, como una especie de válvula reductora que nos evita ser demasiado omniscientes. Evidentemente, si hemos de esquivar el tráfico que baja por Hollywood Boulevard, de nada sirve ser consciente de todo lo que está ocurriendo en el universo; tenemos que estar al tanto del próximo autobús. Y esto es lo que el cerebro hace por nosotros: estrecha el campo de forma que podamos andar por la vida sin meternos en serios aprietos.

Ahora bien, según ha experimentado mucha gente y según han insistido todos los maestros de las grandes religiones en que sería deseable, podemos y de hecho debiéramos abrirnos y convertimos

en lo que en realidad nunca hemos dejado de ser, es decir, omniscientes, o en cualquier caso muchísimo más sabios de lo que normalmente pensamos que somos. Debiéramos percibir nuestra identidad con lo que James llamaba la conciencia cósmica y lo que en Oriente llaman el *Atman-Brahman*. El fin de la vida en todas las grandes tradiciones religiosas es la comprensión de que lo finito manifiesta el Infinito en su totalidad. Esto es, por supuesto, una perfecta paradoja si se expresa con palabras; no obstante, es uno de los hechos verificables empíricamente para muchas personas —o al menos para algunas personas—, y debiera ser un hecho verificable empíricamente para todos.

Consideremos ahora un poco más atentamente este problema de cuál es nuestra relación con este yo más profundo. El yo superficial —el yo al que llamamos yo, el que responde a nuestro nombre y se ocupa de sus asuntos— tiene la mala costumbre de suponerse absoluto en cierto sentido. Si lo consideramos desde el punto de vista metafísico, creo que podríamos decir que aquí se da una ubicación errónea del Absoluto. Sabemos, de una manera oscura y profunda, que en las profundidades de nuestro ser —en lo que Eckhart llama «el fundamento de nuestro ser»— somos idénticos al Fundamento divino. Y deseamos comprender esta identidad. Pero, desgraciadamente, debido a la ignorancia en que vivimos —fruto en parte de la cultura, en parte de la biología y la voluntad— tendemos a considerarnos a nosotros mismos, a este pequeño y miserable yo, en términos absolutos. O bien nos adoramos como tales, o proyectamos alguna imagen magnificada del yo sobre un ideal u objetivo que no llega a alcanzar el ideal u objetivo más alto, y procedemos a rendirle adoración.

De ahí los temibles peligros de la idolatría. Recuerdo que cuando de niño leía en los Diez Mandamientos la advertencia contra la idolatría, me preguntaba por qué se le había de dar tanta importancia a esto, pues, al fin y al cabo, ¿a quién le importa que la gente se quite el sombrero ante una estatua o se lo deje de quitar? Pero el asunto es mucho más profundo que eso. La idolatría es de hecho la adoración de una parte —especialmente el yo o la proyección del yo— como si fuera la totalidad absoluta. Y, en el momento en que esto ocurre, tiene lugar el desastre general. Nada hay más claro en el momento presente, mediado del siglo XX, que el

hecho de que su religión es el nacionalismo idólatra. Están las religiones nominales: el cristianismo, el mahometismo, el hinduismo, el budismo, etcétera, pero si nos preguntamos por el significado de las acciones de la gente, está perfectamente claro que la verdadera religión es el nacionalismo; que adoramos al Estado Nacional; que, en realidad, nos valemos de las religiones tradicionales para apuntalar el Estado Nacional; y que las nuevas religiones, como el comunismo, se utilizan también al servicio de la gran idolatría nacional. Karl Marx cometió un gran error al subestimar el nacionalismo. Al parecer, supuso que, bajo la influencia de las doctrinas socialista y comunista, las masas populares renunciarían al nacionalismo. ¡En modo alguno! No llegó a prever lo que de hecho ocurrió, que las doctrinas comunista y socialista se han convertido en los sirvientes, los instrumentos de un nacionalismo en particular, exactamente del mismo modo que (me temo) da la impresión de que el cristianismo ortodoxo y el islamismo ortodoxo y el judaismo ortodoxo se están convirtiendo rápidamente en instrumentos de sus respectivos nacionalismos occidental, medio-oriental o judío. Ésta es una de las grandes tragedias, y confirma la profunda sabiduría que encontramos en el Antiguo Testamento, cuando condena la idolatría como algo que encierra un peligro indecible.

Pero volvamos al individuo: él, por supuesto, se adora a sí mismo o, si se tiene por altruista, es lo que pudiéramos llamar un alter-egoísta: adora a alguna proyección de sí mismo. Y en esta absolutización de sí mismo le asiste, pienso yo, el hecho de que es una criatura provista de lenguaje.

Hay que decir que nunca sobrevaloraremos la importancia del lenguaje en la vida de los seres humanos. En realidad, lo que hace que seamos humanos y no ya una especie más de simios es nuestra capacidad de hablar. Esto nos ha dado poder para crear una herencia social, de modo que nos es dado acumular el conocimiento amasado en el pasado, y nos ha dado también el poder de analizar la experiencia, que nos llega en forma muy caótica, y darle un sentido en función de nuestros particulares fines biológicos y sociales. Éste es el don más grande que el hombre jamás ha recibido o se ha dado a sí mismo, el don del lenguaje.

Pero hemos de recordar que a pesar de que el lenguaje nos es absolutamente esencial, puede ser también absolutamente fatal porque lo utilizamos indebidamente. Si analizamos nuestros procesos vitales, nos encontramos con que, calculo, al menos el cincuenta por ciento de nuestra vida la pasamos en el universo del lenguaje. Somos como icebergs flotando en un mar de experiencia inmediata, pero proyectándonos hacia el aire del lenguaje. Los icebergs tienen unas cuatro quintas partes bajo el agua y sólo una quinta por encima. Pero yo diría que de nosotros sobresale una parte considerablemente mayor. Yo diría que de nosotros está por encima un cincuenta por ciento largo, y sospecho que muchas personas están en un ochenta por ciento por encima, en el mundo del lenguaje. Virtualmente, no tienen nunca una experiencia directa; viven enteramente en términos conceptuales.

Esto es inevitable. Cuando vemos una rosa, decimos inmediatamente: rosa. No decimos: veo una masa redondeada de delicados matices de rojo y rosa. Pasamos inmediatamente de la experiencia real al concepto. En la historia del arte, ha ocurrido con no poca frecuencia que a los pintores que han pasado de la representación conceptual del mundo a la representación directa se les ha tomado por locos de remate. Ahora nos resulta difícil de imaginar, pero, durante unos treinta años, se consideró que los impresionistas estaban chiflados y falseaban la naturaleza, cuando la verdad es que fueron los únicos pintores que en aquella época eran absolutamente fieles a la naturaleza. Pintaban exactamente lo que veían y les traían sin cuidado los conceptos, en cuyos términos veían y pintaban otros pintores.

No podemos evitar vivir en gran medida en términos conceptuales. Así tiene que ser, porque la experiencia inmediata es tan caótica y tan inmensamente rica que, simplemente a efectos de la conservación de uno mismo, hemos de utilizar la maquinaria del lenguaje para seleccionar lo que nos es de utilidad, lo que en cualquier contexto dado reviste importancia y, al mismo tiempo, tratar de comprender. Porque sólo en términos de lenguaje somos capaces de entender lo que ocurre. Hacemos generalizaciones y llegamos a niveles más y más altos de abstracción, lo cual nos permite comprender qué estamos en condiciones de hacer, mientras que ciertamente no sería ése el caso si no dispusiéramos del

lenguaje. Así, el lenguaje es una inmensa bendición, sin la cual no podríamos pasarnos de ninguna manera.

Pero el lenguaje tiene sus limitaciones y sus trampas. Para empezar, todo lenguaje se ha desarrollado con fines específicamente biológicos, con objeto de ayudar al hombre a hacer frente a la vida sobre la superficie de este planeta. Y la mayor parte de los lenguajes son notablemente pobres, sobre todo en lo que se refiere a los términos que expresen la vida interior del hombre, y también a los términos que pudieran describir la continuidad de la experiencia. Resulta muy significativo que, si hemos de hablar del universo, del *continuum* que es, no podamos hacerlo en términos de las lenguas corrientes que existen, que constantemente nos llevan a engaño; ha de hacerse en términos de cálculo, un lenguaje especial inventado expresamente para hablar sobre el mundo como un *continuum*. Tenemos esta manía, tan frecuentemente subrayada en todos los textos orientales, de pensar en nosotros y en todos los objetos del mundo como seres separados e inmanentes en su existencia, cuando, de hecho, todos son partes de una unidad universal. Y, desafortunadamente, siendo cual es la naturaleza del lenguaje, no podemos soslayar esto sin tomar escrupulosa conciencia de lo que hacemos y pensamos cuando utilizamos el lenguaje. Ésta es la única manera de superar sus defectos intrínsecos.

Además de los defectos intrínsecos, hay toda suerte de trampas en las que caemos por tomar el lenguaje demasiado en serio. Hemos recibido advertencias constantes contra esto. San Pablo abunda en ellas. Habla de «la novedad del espíritu», «la ranciedad de la letra», «la letra mata», «el espíritu de la vida», y esto es absolutamente cierto. Si tomamos la letra demasiado en serio, estamos en realidad privándonos a nosotros mismos de ciertos tipos de experiencia directa que san Pablo describía en términos de la palabra «espíritu», de forma que lo que tenemos que hacer es ser profundamente conscientes del lenguaje que estamos utilizando: no confundir la palabra con aquello que designa. En términos del budismo Zen, debemos ser conscientes en todo momento de que el dedo que señala la luna no es la luna misma. En general, pensamos que el dedo con que señalamos —la palabra— es la cosa que señalamos. Y si nos fijamos en casi cualquier literatura o filosofía o religión, nos encontraremos con esto una y otra vez, esta obsesión de que las

palabras prácticamente son las cosas, una verdadera manía. En realidad, las palabras no son más que signos de las cosas. Pero mucha gente trata las cosas como si fueran signo e ilustración de las palabras. Cuando ven una cosa, la consideran de inmediato simple ilustración de una categoría verbal, lo cual resulta absolutamente fatal, porque no es ése el caso. Y sin embargo, no nos podemos pasar sin las palabras. La vida entera es, después de todo, un proceso como andar sobre una cuerda floja. Si no te caes hacia un lado, te caes hacia el otro, y los dos son igual de malos. No podemos prescindir del lenguaje y, no obstante, si nos tomamos el lenguaje demasiado en serio estamos más que aviados. De alguna manera, tenemos que seguir avanzando por este filo de navaja (en esta vida, toda acción es el filo de una navaja), siendo conscientes de los peligros y evitándolos como mejor podamos.

Pienso que en estos últimos años se han hecho algunos progresos en el análisis lingüístico, en semántica, que es una disciplina que llegó a ser extraordinariamente popular, y también entre los positivistas lógicos, quienes han hecho un trabajo muy valioso en el conjunto del nuevo desarrollo de la lógica a partir de Boole, Peano y Russell. (Aquí se da uno de los mayores exponentes de progreso intelectual de los últimos cincuenta años, diría yo). Todo esto tiene una inmensa importancia, porque efectivamente permite a cualquiera que lo desee comprender las trampas que encierra este medio, necesario y vital, que es el lenguaje. Por supuesto, los positivistas lógicos fueron demasiado lejos. Llegaron al extremo de afirmar que si no se puede en términos lingüísticos formular una frase que sea inobjetable, en tal caso, la pregunta planteada carece de significado. Pero esto no es cierto. En realidad, esto es muy a menudo una simple manera de sortear la pregunta. Hay cantidad de preguntas que, tal vez, uno nunca puede expresar en los términos de una frase que sea lógicamente correcta y lingüísticamente coherente. Tomemos una pregunta como: ¿es inmortal el alma? Estoy bastante convencido de que un positivista lógico no tendría ninguna dificultad en decir que estas palabras carecen por completo de sentido. Pero ello no obsta para que la pregunta siga teniendo un significado, a pesar de que no podamos expresarla en las palabras de que disponemos de forma que tenga un sentido lógico. Y yo pienso que los positivistas lógicos han sorteado muchas dificultades

afirmando sencillamente que preguntas que de hecho sí tienen un significado no lo tienen, sólo porque no tienen significado en términos puramente verbales. Tienen un significado a otro nivel. Y uno de los problemas de cualquier tipo de desarrollo espiritual, intelectual o moral, estriba en sobrepasar el nivel meramente verbal y alcanzar el de la experiencia inmediata. Tenemos que combinar todas estas cosas: caminar sobre esta cuerda floja, acumular los datos de la percepción, ser capaces de analizarlos en términos de lenguaje, capaces a la vez de olvidarnos del lenguaje e ir directamente a la experiencia. Es muy delicado y muy difícil.

Hemos de considerar brevemente la educación contemporánea —de hecho, la educación tal y como siempre ha sido, por lo que yo alcanzo a saber—, que es, por supuesto, predominantemente verbal. A los niños se les enseña una enorme cantidad de cosas en términos de palabras. Prácticamente, toda enseñanza es verbal. Veamos, por ejemplo, lo que llaman las artes liberales; no han mejorado gran cosa desde la Edad Media. En aquella época, las artes liberales eran totalmente verbales. Las dos únicas que no eran verbales eran la astronomía y la música. Se daba algún tímido intento de observar el mundo exterior en astronomía, y ni siquiera la música era demasiado no-verbal, pues se la contemplaba como una ciencia y no como un placer. Y lo que se enseñaba era exclusivamente la teoría musical. Por fortuna, en la Edad Media había unos cuantos paliativos para esto. La vida estaba tan extremada y a menudo tan desagradablemente próxima a la naturaleza que no se podía ser exclusivamente verbal. Con el frío que hacía, la suciedad, los animales salvajes y demás, la gente se mantenía alerta de un modo que sería impensable en una ciudad moderna. En una ciudad moderna podemos vivir como si estuviéramos en una especie de paraíso de palabras, o en esas encarnaciones de la palabra que son las máquinas y los inventos. Y ésta es, en mi opinión, una situación muy malsana.

Como digo, la mayor parte de la educación es predominantemente verbal y se resiente en consecuencia de los defectos que los grandes maestros religiosos como san Pablo han señalado: que la letra mata, que es algo embrutecedor y peligroso. Y uno de los hechos más extraños en lo relativo a la educación es que

aunque desde hace cientos de años venimos hablando de *mens sana in corpore sano*, no hemos prestado, en realidad, mucha atención al problema de formar el cuerpo-mente, el instrumento que tiene que ver con el aprendizaje, que tiene que ver con el vivir. Proponemos o imponemos a los niños juegos coercitivos, una pequeña instrucción, pero todo esto no llega realmente a constituir en ningún sentido una formación del cuerpo-mente. Vertemos en ellos toda esta palabrería sin preparar en modo alguno el organismo para la vida o para entender su posición en el mundo: quién es, en qué posición se encuentra, cuál es su relación con el universo. Esto es algo de lo más raro.

Además, ni siquiera preparamos al niño para que tenga una relación mínimamente adecuada con su propio cuerpo-mente. Esto es tanto más chocante cuanto que el profesor Dewey, que es después de todo el profeta de la educación moderna, estaba extraordinariamente preocupado por este problema. Me extenderé brevemente sobre esto porque pienso en verdad que es muy importante. Dewey conocía de primera mano el trabajo de F. M. Alexander, que es un australiano —tendrá ahora ochenta y tantos años— que ha desarrollado esta notable técnica con la que demostraba que no podía darse un funcionamiento físico y mental adecuado si no había una cierta relación natural y normal entre el tronco, el cuello y la cabeza. Y Dewey habla de esto en diversos pasajes. Dice que los métodos formativos de Alexander son a la educación en general lo que la educación en general es a la vida ordinaria, lo cual pone de manifiesto el enorme valor que les atribuía. Y sin embargo, aunque millones de profesores, literalmente, tienen a Dewey por el gran profeta, prácticamente ninguno que yo conozca ha prestado nunca la más mínima atención a este método, que Dewey consideraba de capital importancia.

Creo que una de las razones que explican la falta de atención a la formación del cuerpo-mente es que esta particular clase de enseñanza no encaja en ninguna casilla académica. Éste es uno de los grandes problemas de la educación: todo se desarrolla en una casilla. Y cuando nos encontramos con algo como el trabajo de Alexander (o en definitiva cualquier sistema de síntesis general), ¿quién se ocupa de él? No es biología, ni psicología, ni sociología, ni historia, ni nada; por lo tanto, no existe. Las casillas han de estar

ahí, porque no podemos evitar la especialización; pero lo que de verdad necesitamos en las instituciones académicas, ahora mismo, son unas cuantas personas que recorran el maderamen de las casillas y husmeen en todas ellas y vean lo que puede hacerse, y que no estén cerradas a disciplinas que no acaban de encajar en ninguna de las categorías consideradas válidas por el actual sistema educativo.

No creo que pueda entrar a examinar ningún otro ejemplo de métodos de formación del cuerpo-mente, pero creo que puedo aventurar una generalización. Muchos de tales métodos, por supuesto, han sido concebidos empíricamente para fines particulares. Y si los examinamos todos, encontraremos que son todos ilustración de un único principio, a saber, que hemos de combinar de algún modo relajación con actividad. Tomemos por ejemplo el profesor de piano. Siempre está diciendo: relájate, relájate. Pero ¿cómo puedes relajarte cuando tus dedos corren veloces sobre las teclas? Sin embargo, han de estar relajados. El profesor de canto y el instructor de golf dicen exactamente lo mismo. Y en el terreno de los ejercicios espirituales, nos encontramos con que la persona que enseña oración mental también hace lo propio. De alguna manera, hemos de combinar relajación con actividad.

Profundicemos un grado más en el análisis. Volviendo a lo que decíamos al principio, esto es, que el yo personal consciente es una pequeña isla en medio de una extensión enorme de conciencia, el que ha de estar relajado es el yo personal, el yo que se esfuerza demasiado, que cree saber qué es cada cosa, que utiliza el lenguaje. Ha de estar relajado a fin de que las múltiples potencias que operan dentro del yo más profundo y extenso puedan salir adelante y funcionar debidamente. En toda habilidad psicofísica se da el hecho curioso de la ley del esfuerzo inverso: cuanto más empeño ponemos, peor hacemos las cosas. De forma que tenemos siempre que aprender este arte paradójico de combinar el máximo de relajación del yo superficial con el máximo de actividad de los yoes más bajos o más altos (como ustedes prefieran), los no-yoes, que acarreamos con nosotros y que, en realidad, nos dan el ser. Y éste es el principio que todos estos descubrimientos empíricos en todos los campos de la capacidad psicofísica ilustran con bastante claridad. Hemos de

aprender, por así decirlo, a apartarnos de nuestra propia luz, porque con nuestro yo personal —este yo adorado hasta la idolatría— estamos siempre tapando la luz de este yo más extenso —ese no-yo, si se quiere— que está asociado con nosotros y al que inhibe esa falta de luz. Eclipsamos la iluminación que proviene del interior. Y en todas las actividades de la vida, de las actividades físicas más simples a las actividades intelectuales y espirituales más elevadas, todo nuestro esfuerzo debe orientarse a apartarnos de nuestra propia luz. Sin embargo, no debemos abdicar de nuestro yo personal y consciente.

Nos encontramos, una vez más, ante una paradoja y una cuerda floja. No podemos dejarlo estar, e irnos a dormir sin más esperando que esto suceda espontáneamente. Debemos permitir de algún modo que esto aflore y, no obstante, organizarlo con la mente consciente superficial, de forma que resulte útil para nosotros mismos y para los demás. Esto es lo que en términos teológicos se denomina «coadyuvar con la gracia».

Y no olvidemos que la gracia existe a todos los niveles. Existe lo que pudiera llamarse gracia animal, que es la gracia del funcionamiento normal de la salud perfecta, con la que estamos interfiriendo constantemente, y de ahí todos los desórdenes psicosomáticos. Debemos coadyuvar con esta gracia. De forma similar, debemos coadyuvar con lo que podría llamarse gracia intelectual. Como sabe perfectamente todo el que ha trabajado en cualquier campo, existen las corazonadas y la inspiración que nos sobrevienen. En las más grandes obras de arte son éstas las inspiraciones del genio. Pero, como se ha apuntado, el genio es tanto inspiración como transpiración. Estas cosas hay que trabajarlas; si no, no sirven de nada. Y a cualquiera que desee leer un estudio de lo más esclarecedor sobre este problema, le recomiendo *La personalidad humana,* de F. W. H. Myers, del que por fin se ha hecho una reimpresión. El capítulo que dedica al genio es de importancia capital. El autor ilustra muy claramente y mediante numerosos ejemplos esta colaboración necesaria con lo que podría llamarse la gracia intelectual.

Y ya por encima de esto se halla lo que podría llamarse la gracia espiritual: la percepción de la conciencia universal total, la percepción de Dios, la percepción de lo finito como, de alguna

forma, manifestación de lo infinito total. Y una vez más, hemos de apartarnos y deseclipsarnos para permitir que la luz nos llegue.

Éstas, como digo, me parecen las facetas de la educación, todas extremadamente importantes, que han sido descuidadas de plano. No pienso que en las escuelas corrientes se pudiera enseñar lo que se llama ejercicios espirituales, pero sin duda se podría enseñar a los niños cómo valerse de sí mismos de esta forma relajadamente activa, cómo ejecutar estas habilidades psicofísicas sin el temible lastre de vencer la ley del esfuerzo inverso. Probablemente, se les podría enseñar a incrementar en gran medida sus facultades perceptivas. Esto lo ha hecho por ejemplo, y de manera más que notable, el profesor Renshaw, de la Universidad de Ohio, que ha incrementado inmensamente tanto las facultades perceptivas como las de la memoria, aplicando la filosofía de la Gestalt con gran sentido común y simplicidad. Es imposible saber por qué no se les enseña todo esto a los niños. El caso es que no ha llegado a entrar en ninguna de las categorías académicas y, en consecuencia, nunca se ha introducido en el sistema general.

Con esto llegamos al problema final, el problema de ser consciente de lo que James llamaba la conciencia cósmica, del *Atman-Brahman*, del principio unificador. En la concepción china, se percibe el universo como el *Yin* y el *Yang*, los principios negativo y positivo, que son igualmente válidos en el mundo. También encontramos la misma percepción en la filosofía hindú: la diosa de la creación es, además, la diosa de la destrucción; lo negativo es correlativo a lo positivo; pero entonces se reconcilian los dos en este principio fundamental, el Tao. Y esto está, creo, en la base de todas las religiones místicas. Se aprecia muy claramente en los escritos de Eckhart, como también en la filosofía oriental. Y surge el problema práctico: ¿cómo ponernos en posición de poder coadyuvar con la gracia? ¿Cómo podemos abrirnos a la gracia de ver a Dios y, por utilizar palabras de Eckhart, «ver a Dios con el mismo ojo con que Dios nos ve»?

¿Cómo conseguimos esto? Constituye un problema tremendo, y se han desarrollado, pienso yo, innumerables formas de ayudar a la gente a lograr este fin último del hombre. Algunas son satisfactorias; otras, me parece a mí que no. En líneas generales, yo

diría que los medios empleados con este objetivo deberían parecerse al fin perseguido. Por ejemplo, el fin perseguido es una forma de conciencia enteramente libre de la parcialidad de la conciencia egotista individual. Somos parciales, por supuesto. Vemos el mundo de modo parcial porque nos vemos a nosotros mismos distintos y separados, virtualmente divinos y absolutos.

Y ésta es una forma perfectamente parcial y perfectamente falaz de mirar el universo. Si estoy desesperadamente preocupado conmigo mismo, esto quiere decir que estoy ignorando la inmensa mayoría de los acontecimientos del universo. Naturalmente, no podemos conocer todos los acontecimientos del universo, pero debemos ser conscientes de que esta totalidad de las cosas existe, y que nuestra visión parcial está totalmente desvirtuada y es embrutecedora para uno mismo. De este modo intentamos ayudarnos a nosotros mismos, pero «aquel que encuentre su vida la perderá: y aquel que pierda su vida… la encontrará». Todos estos dichos paradójicos, de los que están sembradas todas las religiones, se refieren a esto mismo: a esta necesidad de despojarse de una visión del mundo esencialmente parcial, limitada y egocéntrica.

Y yo creo que, con objeto de cultivar este punto de vista, debemos en primer lugar tener evidentemente una preparación intelectual. No vale decir que se puede trabajar sin necesidad de teología. Hace falta un poco de teología, y es bastante importante que sea correcta. Y también, creo yo, hace falta lo que podría denominarse la teología básica de la identidad de lo finito con lo infinito, la total manifestación de lo infinito en lo finito, la identidad de Samsara y Nirvana, el Ser único que se expresa por completo en cada aspecto particular de la multiplicidad… Éste es el fin; y a esto, me parece a mí, debemos aproximarnos mediante el cultivo de una doctrina que mucha gente no conoce. Tenemos que recordarnos —en las bellísimas palabras de Matthew Arnold— que para Dios

> Cada minuto en su carrera,
> por más que llenemos hasta el borde su espacio neutral,
> no es sino el tranquilo lecho fluvial
> del que se alimentan por igual los mares de la vida y de la muerte;

que el minuto en sí mismo es en esencia neutral; que tanto lo

positivo como lo negativo —tanto la vida como la muerte— se suceden en él; que Dios envía su lluvia sobre justos y pecadores; que existe una visión esencialmente imparcial del mundo. Aunque como criaturas biológicas no podemos aceptar nuestra propia destrucción, debemos, como criaturas intelectuales, admitir que las fuerzas negativas tienen exactamente el mismo derecho a existir que las positivas; no obstante, y por supuesto (otra paradoja), debemos hacer todo lo que podamos para preservar las fuerzas positivas, los aspectos positivos del mundo, en todo lo que esté a nuestro alcance. Pero intelectualmente debemos ser conscientes de que cada momento es «un tranquilo lecho fluvial del que se alimentan por igual los mares de la vida y de la muerte». Y esto es una especie de recordatorio que nos debemos hacer constantemente. No nos servirá necesariamente de consuelo en los momentos de dolor o de crisis, pero es una preparación. Prepara el terreno para lo que es el fin último: este ver el mundo con el ojo imparcial de la inteligencia divina.

No podemos, evidentemente, forzar esto. No hay nada que podamos hacer y que realmente nos pueda dar la iluminación. Lo único que podemos hacer es apartarnos de nuestra propia luz, utilizar nuestra voluntad para apartarnos voluntariamente. Eckhart tiene otra observación curiosa. Dice: «Dios y la voluntad de Dios son uno, y yo y mi voluntad somos dos». Hemos de usar de algún modo nuestra voluntad para deshacernos de nuestra voluntad a fin de colaborar con esta totalidad del universo, de aceptar los acontecimientos según vienen, con este espíritu imparcial, haciendo, no obstante, todo lo posible por promover el lado positivo de la vida.

Se podría seguir hablando durante mucho más tiempo sin salirse del limitado campo del tema que he elegido, porque es inmenso. Pero creo que he dicho lo suficiente para dejar claro que los principios, en todo caso, son sencillos; que nosotros, tal y como nos concebimos, somos una parte muy pequeña incluso de la vida fisiológica y subconsciente que es directamente asequible para nosotros; que carecemos de control sobre nuestros cuerpos e incluso sobre nuestros pensamientos. Después de todo, el lenguaje popular es muy claro a ese respecto. Decimos: «me ha venido tal idea; de pronto se me ocurrió aquello». No decimos: «he inventado este

pensamiento». Aceptamos lo que viene a nosotros. Y tenemos que aprender cómo tomar lo que nos es dado por algo que no equivale a nosotros en ninguno de los sentidos en que pensamos en nosotros. Y esto, como digo, se aplica a todos los niveles de la actividad, desde los actos fisiológicos más simples hasta los actos de habilidad psicofísica, incluidos los más complicados como tocar el violín, tocar el piano, etcétera. Y por último, exactamente el mismo principio vale para la vida religiosa, donde el fin es de algún modo apartarse de la luz; lo que los cuáqueros llaman la Luz Interior. Tenemos que apartamos de la luz y dejar que brille. (Y la mayor parte de nuestra vida, por supuesto, se nos pasa en eclipsar esta luz con todos los medios que tenemos a nuestra disposición).

Y los métodos para lograrlo son relativamente claros: hemos de vivir una vida en la que, con un mínimo de emociones negativas, un mínimo de malicia, se han de cumplir los mandamientos morales obvios. Y luego está la preparación intelectual para percibir que la naturaleza del universo es tal que nuestras pretensiones de ser absolutos y separados son ridículas; no ya ridículas, sino fatales. Hemos de recordar esto en todo momento y con la mayor frecuencia posible, y pienso que hemos de preparar la mente de una forma u otra, para aceptar que hasta nosotros ascienda o sobre nosotros descienda, como ustedes prefieran, el no-yo más grande, que también podemos deletrear como el Yo con mayúscula, el *Atman-Brahman*. Esto es, creo, todo lo que puedo decir en este momento.

# 5. LA FILOSOFÍA DE LOS SANTOS[3]

*Philosophia Perennis*: la expresión fue acuñada por Leibniz. Sin embargo, la metafísica que reconoce una Realidad divina y sustancial al mundo de las cosas, de las vidas y las mentes; la psicología que halla en el alma algo muy similar, por no decir idéntico, a la Realidad divina; la ética que sitúa la finalidad del hombre en el conocimiento del Fundamento inmanente y trascendente de todo ser, todo esto que con la expresión del comienzo se designa es inmemorial y universal. Los rudimentos de la filosofía perenne pueden encontrarse ya en el acervo tradicional de los pueblos primitivos de cualquier región del mundo, y en sus formas plenamente desarrolladas tiene un lugar propio en cada una de las religiones superiores. Una versión de este Máximo Común Divisor de todas las teologías precedentes y subsiguientes ya fue puesto por escrito hace más de veinticinco siglos; desde entonces, este tema inagotable ha sido tratado una y otra vez, desde todos los puntos de vista canónicos de todas las tradiciones religiosas y en todas las principales lenguas de Asia y de Europa.

El conocimiento es una función del ser. Cuando hay un cambio en el ser del que conoce, se da un cambio correspondiente en la naturaleza y en la cantidad de lo que se conoce. Por ejemplo, el ser de un niño es transformado con el crecimiento y la educación hasta devenir el ser de un hombre; entre los resultados de esta transformación existe un cambio revolucionario en la manera de conocer las cosas y en el carácter y la cantidad de las cosas conocidas. A medida que crece el individuo, este conocimiento va volviéndose más conceptual y sistemático en cuanto a la forma, mientras que su contenido utilitario y factual experimenta un enorme incremento. No obstante, estas ganancias son compensadas mediante un cierto deterioro en la calidad de la aprehensión inmediata, mediante una pérdida de poder intuitivo. Considérese, si

no, el cambio de este ser que el científico puede inducir mecánicamente por medio de sus instrumentos. Equipado con un espectroscopio y un reflector de sesenta pulgadas, un astrónomo se convierte, por lo que respecta a la visión, en un ser sobrehumano; tal como cabría naturalmente esperar, el conocimiento poseído por este ser sobrehumano es muy distinto, en cantidad y en calidad, del que puede ser adquirido por alguien que simplemente mira las estrellas con sus ojos meramente humanos, sin modificar.

Tampoco son los cambios en el ser fisiológico o intelectual del que conoce los únicos que afectan a su conocimiento. Lo que conocemos depende también de aquello que, en tanto seres morales, elegimos ser. «La práctica», por expresarlo con palabras de William James, «puede transformar nuestro horizonte teórico, y además de dos modos distintos: puede llevamos a nuevos mundos y puede garantizarnos nuevos poderes. Un conocimiento que tal vez nunca pudiéramos alcanzar, si siguiéramos siendo lo que somos, podría ser alcanzable a raíz de unos poderes más elevados y de una vida más elevada, que moralmente sí podemos alcanzar». Por expresarlo de modo más sucinto, «Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios». Y el poeta sufi Jalaluddin Rumí ha expresado esta misma idea, mediante una metáfora científica: «El astrolabio de los misterios de Dios es el amor»[4].

La filosofía perenne se ocupa primordialmente de la única, divina Realidad que es consustancial al mundo múltiple de las cosas, las vidas y las mentes. Pero la naturaleza de esta Realidad única es tal que no puede ser directa y menos inmediatamente aprehendida, salvo por parte de quienes han escogido cumplir determinadas condiciones, una vez alcanzados el amor, la pureza de corazón y la pobreza de espíritu. ¿Por qué es así? No lo sabemos. Es tan sólo uno de esos hechos que tenemos que aceptar, tanto si nos gustan como si no, por inaceptables e improbables que puedan parecemos. Nada, en nuestra experiencia cotidiana, nos da ninguna razón para suponer que el agua esté hecha de oxígeno e hidrógeno; con todo, cuando sometemos el agua a ciertos tratamientos drásticos, la naturaleza de sus elementos constitutivos resulta manifiesta. De igual manera, en nuestra experiencia cotidiana nada nos da demasiadas razones para suponer que la mente del hombre medio tenga, entre sus elementos constituyentes, algo que resulte

muy semejante o incluso idéntico a la Realidad sustancial al mundo múltiple; sin embargo, cuando la mente es sometida a ciertos tratamientos drásticos, el elemento divino, del cual está compuesta al menos en parte, resulta manifiesto no sólo para la propia mente, sino también, por su reflexión en su comportamiento externo, para otras mentes. Sólo mediante la realización de experimentos físicos podemos descubrir la naturaleza definitiva de la materia y sus diversos potenciales. Y sólo mediante la realización de experimentos psicológicos y morales podemos descubrir la naturaleza íntima de la mente y de sus diversos potenciales. En las circunstancias normales de la vida sensible media, estos potenciales de la mente permanecen en estado latente, sin manifestarse. Si se aspira a ponerlos en práctica, es preciso cumplir determinadas condiciones y obedecer ciertas reglas cuya validez nos ha demostrado empíricamente la propia experiencia.

En lo tocante a muy contados filósofos y hombres de letras profesionales, ¿existe alguna prueba de que hicieran lo posible por cumplir las condiciones necesarias del conocimiento espiritual directo? Cuando los poetas o los metafísicos hablan del asunto de la filosofía perenne, suelen hablar de segunda mano. Ahora bien, en todas las épocas han existido algunos hombres y mujeres que eligieron cumplir las condiciones por las cuales, tal como demuestran los hechos empíricamente comprobados, puede alcanzarse dicho conocimiento inmediato; de ellos, muy pocos han dejado relaciones de la Realidad que de esa manera fueron capaces de aprehender, y han intentado relatar, en un sistema de pensamiento omnicomprensivo, los hechos dados de esta experiencia a la vez que los hechos dados de sus demás experiencias. Para estos exponentes de primera mano de la filosofía perenne, quienes les han conocido, por lo general, reservan el nombre de «santo», «profeta», «sabio» o «iluminado». Es principalmente a éstos, ya que existe buena razón para suponer que sabían bien de qué estaban hablando, y no a los filósofos y hombres de letras profesionales, a quienes he recurrido para confeccionar la selección de mi antología titulada *La filosofía perenne*.

En la India hay reconocidas dos clases de escritura: los Shruti, o escritos inspirados que constituyen su propia autoridad, ya que son el producto de una visión inmediata en la Realidad definitiva, y los

Smriti, que están basados en los Shruti y que de ellos extraen toda la autoridad que tienen. «Los Shruti», dicho con palabras de Sankara, «dependen de una percepción directa. Los Smriti desempeñan un papel análogo al de la inducción, ya que, como la inducción, extraen su autoridad de una autoridad distinta de sí mismos».

En estos últimos años se ha realizado buen número de intentos por elaborar un sistema de teología empírica. Pero a pesar de la sutileza y del poder intelectual de autores tales como Sorley, Oman y Tennant, el esfuerzo ha concluido en un éxito solamente parcial. Incluso en manos de sus exponentes más capacitados, la teología empírica no resulta particularmente convincente. La razón, me parece, hay que buscarla en el hecho de que los teólogos empíricos han confinado su atención de manera más o menos exclusiva a la experiencia de aquellos teólogos de la vieja escuela, llamados «no regenerados»; es decir, a la experiencia de las personas que no han recorrido un camino excesivamente largo en el cumplimiento de las condiciones necesarias para alcanzar el conocimiento espiritual. Sin embargo, es un hecho contrastado, confirmado y reconfirmado a lo largo de dos o tres mil años de historia de la religión, que la Realidad definitiva no ha de ser clara e inmediatamente aprehendida, salvo por parte de quienes han alcanzado el amor, la pureza de corazón y la pobreza de espíritu. Siendo de este modo, no puede apenas sorprender que una teología basada en la experiencia de personas agradables, ordinarias, no regeneradas, transmita tan escasa convicción. Esta clase de teología empírica se halla precisamente sobre el mismo cimiento que la astronomía empírica, basada a su vez sobre las experiencias de los observadores a simple vista. Sin determinados instrumentos de ayuda, el ojo puede percibir la presencia de algunas débiles manchas en el cielo; no cabe duda de que una teoría cosmológica impresionante podría construirse sobre la observación de esas manchas. No obstante, por copiosa que fuese esa teoría, por ingeniosa que fuera, jamás podría explicarnos gran cosa acerca de las nebulosas en espiral; desde luego, sus explicaciones no podrían ser parangonables a las trazadas a partir de una observación realizada con un buen telescopio, cámaras y espectroscopios. De manera análoga, ninguna teoría acerca de esas simples sugerencias, construida oscuramente sobre la

experiencia ordinaria y no regenerada de la diversidad del mundo, podría decirnos gran cosa sobre la Realidad divina; desde luego, lo que nos dijera no podría ser parangonable a lo que se pueda aprehender mediante una mente en estado de total desapego, caridad y humildad. Las ciencias naturales son empíricas, pero no se circunscriben a la experiencia de los seres humanos en su estado meramente humano, no modificado por los instrumentos. Sabe Dios por qué han de sentirse obligados los teólogos empíricos a someterse a estas cortapisas. Ciertamente, mientras circunscriban la experiencia empírica a estos límites tan humanos, están condenados a una perpetua estultificación de sus mejores esfuerzos. A partir del material que han decidido considerar, ninguna mente, por dotada y brillante que sea, podrá inferir más que un conjunto de posibilidades o, a lo sumo, de probabilidades engañosas. La certidumbre que se da validez a sí misma, propia de la conciencia directa, no puede alcanzarse en la naturaleza misma de las cosas, salvo por parte de quienes se encuentren equipados del «astrolabio [moral] de los misterios de Dios». Si no somos sabios o santos, lo mejor que podemos hacer, en el terreno de la metafísica, es estudiar las obras de quienes sí lo han sido, y de quienes, debido a la modificación del propio modo humano de ser que han operado en sí mismos, fueron capaces de algo más que del mero conocimiento abierto a los seres humanos.

# 6. RELIGIÓN Y TIEMPO

La religión es tan variopinta como la humanidad. Sus reacciones ante la vida son a veces inteligentes y creativas, a veces estúpidas, estultificantes, destructivas. Por medio de sus doctrinas presenta a veces una imagen adecuada de la naturaleza y calidad de la Realidad definitiva, y a veces esa imagen está coloreada por las más bajas ansias del hombre, y es, por tanto, radicalmente falsa. Sus consecuencias son a veces muy buenas, y a veces son monstruosa y diabólicamente malas.

Al considerar un grupo de religiones organizadas, o de creencias y prácticas religiosas de un grupo de individuos, ¿cómo es posible distinguir entre las más verdaderas y las que lo son menos, entre las buenas y las menos buenas? Una de las respuestas que han dado todos los grandes maestros de la religión es que «por sus frutos los conoceréis». Pero, por desgracia, con frecuencia cuesta mucho tiempo observar los frutos; las plenas consecuencias de la adhesión a una religión determinada no se manifestarán en todas las circunstancias, y el hipotético crítico ha de esperar a menudo antes de emitir juicio, hasta que los acontecimientos externos le proporcionen la debida oportunidad para realizar una observación crucial. Y esto no es todo. Los frutos de ciertas prácticas no demasiado positivas y de ciertas creencias no demasiado verdaderas no adoptan la forma de obras inequívocamente malas ni de desastres obviamente reconocibles. Son de una clase más sutil, más perjudicial: no son pecados, sino fracasos en el intento por lograr el desarrollo más alto de que es capaz el grupo o el individuo; no son catástrofes, sino la constatación de lo no logrado entre los frutos del espíritu, el amor, la alegría y la paz. No obstante, esos fracasos y esa ausencia de logros puede medirse solamente por parte de observadores dotados de algo más que de simple intuición, o por parte de quienes están situados de tal modo que pueden repasar un

largo período en la carrera de los individuos o los grupos sometidos a consideración.

Está claro, así pues, que aparte del criterio de los frutos necesitamos otro que sea más flexible y de más inmediata aplicación, un criterio que nos permita juzgar tanto las raíces como las flores de las que brotan los frutos. Gracias a la intuición de individuos especialmente dotados, gracias a la experiencia colectiva generada por las sucesivas generaciones de fieles, tal criterio para la evaluación de las doctrinas y las prácticas de la religión ha sido descubierto, y sólo requiere una aplicación inteligente.

El criterio más elemental es el que tiene por referencia a la unidad o la pluralidad del objeto de culto. Se ha descubierto que las doctrinas y las prácticas monoteístas son, en términos generales, más verdaderas y mejores que las del politeísmo, y que conducen a resultados más satisfactorios, tanto para los individuos como para las sociedades. Pero la distinción entre monoteísmo y politeísmo no es suficiente. Dos hombres distintos pueden ser monoteístas; sin embargo, la naturaleza del Dios en el que cree el primero puede ser radicalmente distinta de la del Dios en que cree el segundo, y sus respectivas prácticas religiosas pueden ser tan diversas como sus propias concepciones teóricas. Ahora bien, el único Dios —y esto lo afirman todos aquellos que han cumplido las condiciones que por sí solas hacen posible una clara visión de la naturaleza y calidad de la Realidad— es un Dios de amor. A la luz de estas visiones, podemos refinar más nuestro criterio y afirmar que serán más verdaderas las creencias y serán mejores las prácticas que tengan por objeto a un único Dios de amor. No obstante, incluso un Dios de amor puede ser concebido, y por tanto adorado, de maneras muy diversas y con consecuencias muy diversas para los individuos y las sociedades. Para ser de veras plenamente adecuado, nuestro criterio requiere un ulterior refinamiento. Una vez más, la nueva calificación de criterio elemental nos la proporcionan los místicos teocéntricos que a solas han cumplido las condiciones de las que depende la visión. Las formas más verdaderas de la religión son aquellas en las que Dios es concebido no sólo como uno y como Dios de amor, sino también como Dios eterno (es decir, exterior al tiempo); asimismo, las mejores formas de la práctica religiosa son aquellas que se proponen crear en la mente una condición que la aproxime a la

intemporalidad. (La realidad no puede darse a conocer nada más que a aquellos que han cumplido las necesarias condiciones de «mortificación» y que se han puesto en condiciones de ser comensurables con Dios al convertirse, en la medida de lo posible, en seres unificados, amorosos y, en cierto modo, intemporales). A la inversa, las formas menos verdaderas de la creencia religiosa son aquellas que enfatizan la eternidad de Dios en vez de su presencia eterna en un Ahora no temporal; las menos buenas de las prácticas religiosas son aquellas que subrayan la importancia de las oraciones rogatorias dirigidas a un Dios temporal, en nombre de una serie de ventajas sociales en asuntos puramente temporales y que, en general, sustituyen la preocupación por el futuro por la ocupación mística en la presencia intemporal de la Realidad eterna.

En teoría, todas las religiones superiores han insistido en que la finalidad del hombre, el propósito de su existencia en la tierra, es la comprensión, parcialmente en la vida presente, y más completa en otro estado indefinido, de la Realidad intemporal. En la práctica, sin embargo, una gran mayoría de los adeptos a estas religiones se han comportado siempre como si la preocupación primordial del hombre nada tuviera que ver con la eternidad, y sí en cambio con el tiempo. En cualquier momento dado, varias religiones muy distintas pasan con el nombre de cristianismo o, digamos, de budismo o taoísmo, y son religiones que abarcan todo el espectro desde el misticismo más puro hasta el más tosco fetichismo.

En todas las religiones superiores, las doctrinas acerca de la Realidad eterna, y las prácticas destinadas a ayudar a los fieles a adquirir la intemporalidad suficiente para aprehender a un Dios eterno, ostentan una llamativa semejanza. Eckhart, como ha mostrado el profesor Otto en su «Misticismo oriental y occidental», formula una filosofía que es en esencia la misma de Sankara; las enseñanzas prácticas de los místicos cristianos y de los místicos de la India son idénticas en lo tocante a cuestiones tales como la «santa indiferencia» ante los asuntos terrenales; la mortificación de la memoria del pasado y de la ansiedad del futuro; la renuncia a las oraciones rogatorias en favor de un simple abandono a la voluntad de Dios; la purificación no sólo de la voluntad, sino también de la imaginación y del intelecto, de manera que la conciencia del fiel pueda tomar parte, en cierta medida, en la intensa e indiferenciada

intemporalidad propia de aquello que desea aprehender, de aquello a lo que desea unirse. Para los místicos teocéntricos tanto de Oriente como de Occidente, es axiomático que uno deba «buscar primero el reino de Dios» (el reino intemporal de un Dios eterno) «y su justicia» (la justicia de la eternidad, por encima de la justicia de la vida circunscrita al tiempo), y que sólo si lo alcanza exista alguna perspectiva de que «venga lo demás por añadidura».

En las formas menos verdaderas de las religiones genuinas y, aún más, en las pseudoreligiones humanistas del nacionalismo, el fascismo, el comunismo y otras semejantes, la posición se subvierte por completo. Y es que aquí el mandamiento fundamental y sus promesas concomitantes es «buscad todo lo demás, que el reino de Dios y su justicia os será dado por añadidura».

Entre los religiosos, la búsqueda en primer lugar de los valores temporales se relaciona siempre con la idea de un Dios que, al estar en el tiempo y no en la eternidad, no es espiritual, sino «psíquico». Los creyentes en un Dios temporal hacen uso de una oración rogatoria apasionadamente voluntariosa e intensamente sentida, en busca de beneficios concretos, como son la salud y la prosperidad antes de la muerte y, después, un lugar asegurado en algún cielo eterno. Estas oraciones rogatorias se realizan en compañía de rituales y sacramentos que, mediante el estímulo de la imaginación y la intensificación de las emociones, ayudan a crear ese «campo» psíquico dentro del cual la oración rogatoria adquiere el poder preciso para ser contestada. El hecho de que la «sanación espiritual» (dicho con más exactitud, la «sanación psíquica») a menudo funcione, y que las oraciones por la salud propia o por la salud de otras personas, o por la riqueza o la felicidad propia o del prójimo, a menudo tengan respuesta, es constantemente aducido por los devotos de la religión temporal como prueba de que reciben directamente la ayuda de Dios. Del mismo modo podría argüirse que uno recibe ayuda directa de Dios porque le funciona la nevera o porque siempre que marca un número de teléfono contesta alguien. Todo lo que uno tiene derecho a decir de cosas tales como la «sanación espiritual» y la respuesta a las oraciones es que son sucesos permitidos por Dios exactamente de la misma manera que son permitidos otros fenómenos naturales psicofísicos. Que la mente tiene extensos poderes, muy por encima de los que utiliza de

ordinario, en la vida cotidiana, es algo sabido desde tiempo inmemorial; en todos los períodos y en lodos los países han sido explotados estos poderes, para bien y para mal, por los médiums, los curanderos, los profetas, los magos, los *hatha yoguis* y los demás bichos raros que existen y que han existido siempre en los márgenes de todas las sociedades. Durante las últimas dos o tres generaciones se han llevado a cabo algunos intentos por investigar estos poderes y las condiciones en las cuales se manifiestan. En concreto, los fenómenos del hipnotismo y de la sugestión han sido explorados con gran esmero. Bajo los auspicios de la Sociedad de Investigaciones Psíquicas, se ha creado una amplísima, respetable y crítica bibliografía sobre toda clase de casos que podrían calificarse de anormales. La investigación sobre percepción extrasensorial se lleva a cabo en buen número de laboratorios universitarios; ahora, al menos en uno de dichos laboratorios, empiezan a acumularse pruebas suficientes sobre la existencia de lo que se denomina «Pk», es decir, la capacidad de las personas de interferir en los movimientos de los objetos materiales, por medio de un acto meramente mental. Si las personas que trabajan bajo las poco o nada acogedoras condiciones de un laboratorio pueden percibir con clarividencia, pueden ejercitar el conocimiento de hechos futuros, y pueden afectar de alguna manera en la caída de unos dados mediante actos puramente mentales, entonces es evidente que no tenemos ningún derecho de invocar una intervención directa de Dios en el caso de fenómenos similares, solamente porque se produzcan en una iglesia o con el acompañamiento de ritos religiosos.

En este contexto, es sumamente significativo que los grandes místicos teocéntricos hayan trazado siempre una tajante distinción entre lo «psíquico» y lo «espiritual». A su juicio, los fenómenos de la primera clase tienen su existencia en una extensión del mundo espacial y temporal no familiar, pero tampoco intrínsecamente superior. Los fenómenos espirituales, por otra parte, pertenecen al orden intemporal y eterno, dentro del cual el orden temporal tiene su existencia menos real. La actitud de los místicos hacia los «milagros» es de aceptación intelectual, pero de desapego emocional y volitivo. Los milagros suceden, desde luego, pero son de muy poca importancia. Además, la tentación de realizar

«milagros» es algo a lo que siempre hay que resistirse. Para los místicos, esta tentación es particularmente fuerte, ya que quienes intentan lograr una conciencia intemporal de la Realidad eterna a menudo desarrollan entre tanto poderes psíquicos poco usuales. Cuando esto sucede, es esencial abstenerse del uso de tales poderes, ya que el usuario coloca consiguientemente un impedimento entre sí mismo y la Realidad a la que aspira a unirse. Este consejo lo expresan ya claramente los maestros de la espiritualidad occidental, al igual que los budistas y los vedantistas. Pero por desgracia para el cristianismo, la enseñanza de los evangelios sobre este asunto es un tanto confusa. Jesucristo denuncia a quienes piden «signos», pero Él mismo realiza muchos milagros curativos y de otro tipo. La explicación de esta aparente incoherencia probablemente puede hallarse en el pasaje en el que Él pregunta a sus críticos qué es más fácil, decir a un enfermo que se levante y que eche a andar, o decirle que sus pecados le han sido perdonados. Parece deducirse que los «signos» físicos son legítimos si la persona que los realiza está completamente unida con la Realidad eterna, tanto que es capaz, por la cualidad misma de su ser, de modificar el ser interior de aquellos en cuyo nombre son realizados los «signos». Pero esta cualificación, de enorme importancia, ha sido a menudo descuidada, y los adeptos de las formas menos verdaderas de la religión cristiana atribuyen una enorme importancia a fenómenos puramente «psíquicos», tales como la curación o la respuesta a las oraciones rogatorias. Con esto se garantizan positivamente la inviabilidad de lograr ese grado de unión con la Realidad intemporal que por sí solo podría dar a la realización de un «milagro» la inocuidad necesaria para quien lo realiza, y el beneficio permanente para aquel en cuyo nombre se realiza.

Otra forma frecuentemente considerada como religión temporal es el apocalipticismo, la creencia en un extraordinario suceso cósmico que tendrá lugar en un futuro no demasiado lejano, junto con las prácticas que se consideran apropiadas para este estado de hechos. Aquí garantiza de nuevo la intensa preocupación por el futuro la seguridad de que el apocalíptico no encuentre una vía hacia la posibilidad de una comprensión intemporal de la Realidad eterna.

En ciertos aspectos, todas las pseudoreligiones humanistas, en la

actualidad tan populares, ostentan una estrecha semejanza con las perversiones apocalípticas de la verdadera religión. También en éstas, la intensa preocupación por los hipotéticos sucesos del futuro ocupa el lugar de la genuina preocupación religiosa por la Realidad en el ahora, en el presente eterno. Pero así como los que creen en que se aproxima el fin del mundo rara vez consideran necesario ejercer la coerción e incluso aniquilar a quienes no están de acuerdo con ellos, la coerción y la aniquilación han formado una parte esencial del programa esbozado por los cruzados de las pseudoreligiones humanistas. Para los revolucionarios, ya sean de derecha o de izquierda, el hecho de suprema importancia es la edad de oro de la paz, la prosperidad y el amor fraterno que, según les asegura su fe, por fuerza ha de llegar tan pronto como su particular versión de la revolución sea llevada a cabo. Nada se interpone entre el miserable presente del pueblo y su glorioso futuro, con la salvedad de una minoría, tal vez mayoritaria, de individuos perversos o meramente ignorantes. Todo lo que hace falta es liquidar a unos cuantos miles de personas, de obstáculos vivos, tal vez a unos cuantos millones, para pasar a coercer al resto mediante la propaganda hasta contar con su aquiescencia. Cuando estos ingratos pero necesarios preliminares sean llevados a cabo, la edad de oro comenzará luminosamente. Tal es la teoría de ese apocalipticismo seglar en que se ha convertido la religión de los revolucionarios. Pero en la práctica, no es necesario insistir en ello, los medios empleados garantizan positivamente que el fin a que en última instancia se llegue sea profundamente diferente del fin que los teóricos y profetas habían ideado.

La felicidad no se alcanza mediante la búsqueda consciente de la felicidad; por lo general, es un producto colateral de otras actividades. Esta «paradoja hedonista» puede generalizarse de modo que abarque toda nuestra vida en el tiempo. Las condiciones temporales serán aceptadas como satisfactorias solamente por parte de aquellos cuya primera preocupación nada tenga que ver con el tiempo, sino con la Realidad eterna y con ese estado de conciencia virtualmente intemporal, en el cual, y sólo en el cual, es posible la conciencia de la Realidad. Aún es más: en cualquier sociedad determinada, las condiciones temporales serán en general percibidas como tolerables, y de hecho serán tan libres de los males

más groseros como puedan llegar a serlo las condiciones del hombre, sólo cuando la filosofía de la vida que prevalezca haga mayor hincapié en la eternidad que en el tiempo, y sólo cuando una minoría dentro de esa sociedad realice un serio esfuerzo por llevar esta filosofía a la práctica en su propia vida. Es altamente significativo, como ha señalado Sorokin, que un hombre nacido en el siglo XIII, tan consciente de la eternidad, tuviera mayores posibilidades de morir en su propia cama que un hombre de nuestro tiempo, de este siglo obsesionado y, por lo tanto, nacionalista, revolucionario y violento. *Si monumentum requiris, circumspice*. Así dice el epitafio de Wren en la catedral de San Pablo. De igual modo, si se requiere un monumento a la moderna preocupación del hombre por el futuro, hasta el extremo de excluir la eternidad presente, basta con mirar alrededor, ver los campos de batalla del mundo entero y repasar la historia que encaja en la vida de un hombre de setenta años, la historia de esa «generación del materialismo» de finales de la era victoriana, tan cabalmente esbozada en un reciente volumen del profesor Carlton Hayes, y la historia de la generación que inevitablemente vino a sucederla, la de las guerras y las revoluciones. La Realidad no puede ser ignorada, salvo a cambio de un precio; cuando más se prolongue la ignorancia y más se persista en ella, mayor y más terrible será el precio que es preciso pagar.

# 7. REFLEXIONES SOBRE EL TIEMPO

El tiempo destruye todo cuanto crea, y el fin de toda secuencia temporal es, para la entidad implicada en ella, la muerte en una u otra forma. La muerte es enteramente trascendida sólo cuando es trascendido el tiempo; la inmortalidad está reservada a la conciencia que ha atravesado lo temporal y se halla en lo intemporal. Para todas las demás conciencias existe en el mejor de los casos una supervivencia o un renacer, y tanto la una como lo otro entrañan ulteriores secuencias temporales, así como la recurrencia periódica de otras muertes, otras disoluciones. En todas las filosofías y religiones tradicionales del mundo, el tiempo es considerado como el enemigo y el autor del engaño, como la prisión y la cámara de las torturas. Sólo en calidad de instrumento, de medio para la consecución de un fin distinto, posee un valor positivo; no en vano proporciona el tiempo al alma encamada las oportunidades para trascender el tiempo; cada instante de cada secuencia temporal es potencialmente la puerta a través de la cual podemos, si lo deseamos, pasar a la eternidad. Todos los bienes temporales son medios para la consecución de un fin situado más allá de sí mismos; no han de ser tratados como fines por derecho propio. Los bienes materiales habrán de ser tenidos en gran estima por ser meramente soporte del cuerpo que, en nuestra actual existencia, es necesario para la consecución de la finalidad del hombre; ahora bien, su más alto y definitivo valor consiste en que son medios para alcanzar ese desprendimiento del propio yo que es condición previa a la consecución de lo eterno. Los bienes del intelecto son verdades, y éstas, en un último análisis, son valiosas en tanto en cuanto suprimen las ilusiones y los prejuicios que eclipsan a Dios. Los bienes estéticos son preciados por ser simbólicos y análogos del saber unitivo de la Realidad intemporal. Considerar cualquiera de estos bienes temporales como algo

autosuficiente, como un fin en sí mismo, es incurrir en idolatría. Y la idolatría, que es fundamentalmente algo contrario a la realidad e inapropiado a la realidad misma del universo, da por resultado, en el mejor de los casos, la estulticia de quien la practica; en el peor de los supuestos puede desembocar en el desastre.

El movimiento en el tiempo es irreversible en una dirección. «Vivimos hacia adelante», como decía Kierkegaard, «pero sólo entendemos las cosas hacia atrás». Por si fuera poco, el flujo de la duración es indefinido e inconcluso, un lapso perpetuo que no posee en sí mismo un patrón fijo al cual acomodarse, una posibilidad de equilibrio o de simetría. Así, los días alternan con las noches, las estaciones vuelven con regularidad, las plantas y los animales tienen sus propios ciclos vitales y son sucedidos por sus descendientes, iguales a ellos. Pero todos estos patrones, todas estas simetrías y recurrencias, son características no del tiempo como es en sí, sino del espacio y de la materia tal y como se relacionan con el tiempo en nuestra conciencia. Los días y las noches y las estaciones existen porque ciertos cuerpos celestes se mueven de una forma determinada. Si a la tierra le llevara no un año, sino un siglo recorrer su órbita completa en torno al sol, nuestra percepción de la intrínseca carencia de forma que es propia del tiempo, de su irrevocable avance en un solo sentido hacia la muerte de todas las entidades en él implicadas, sería mucho más aguda de lo que es en realidad. La mayor parte de nosotros, en esas hipotéticas circunstancias, no llegaría a vivir para ver el ciclo de las cuatro estaciones, para vivir un año tan largo, y no tendría, por tanto, experiencia de esa recurrencia y esa renovación de las variaciones cósmicas sobre los temas conocidos que, con la actual configuración astronómica, disimulan la naturaleza esencial del tiempo al dotarlo, al menos en apariencia, de ciertas cualidades propias del espacio. Ahora bien, el espacio es un símbolo de la eternidad, ya que en el espacio existe la libertad, la reversibilidad del movimiento, y nada hay en la naturaleza del espacio, como sí lo hay en la del tiempo, que condene a los que en él están implicados a la muerte inevitable, a la disolución. Aún es más, cuando el espacio contiene los cuerpos materiales, la posibilidad del orden, el equilibrio, la simetría y un patrón determinado surgen de inmediato: se trata de la posibilidad, dicho en una palabra, de esa Belleza que junto con la Bondad y la

Verdad tiene lugar en la trinidad de la divinidad manifiesta. En este contexto hay que hacer mención de un asunto altamente significativo. En todas las artes cuya materia prima es de naturaleza estrictamente temporal, el objetivo primordial del artista estriba en espacializar el tiempo. El poeta, el dramaturgo, el novelista, el músico, toman un fragmento de un perpetuo perecer, en el cual estamos condenados a emprender nuestro viaje de sentido único hacia la muerte, e intentan dotarlo de algunas de las cualidades del espacio, es decir, la simetría, el equilibrio, el orden (las características generadoras de Belleza que son propias de un espacio que contiene cuerpos), junto con la multidimensionalidad y la calidad de permitir el movimiento en todas las direcciones. Esta espacialización del tiempo se logra en la poesía y en la música mediante el empleo de rimas y ritmos y cadencias recurrentes, mediante la constricción del material dentro de formas convencionales, como son las del soneto o la sonata, y mediante la imposición, sobre el fragmento elegido, de un comienzo, un medio y un final. Lo que se denomina *construcción* en el drama y en la narración está al servicio de ese mismo propósito espacializador. El objetivo en todos los casos consiste en dar forma a lo que esencialmente carece de ella, imponer orden y simetría sobre lo que es en realidad puro fluir indefinido hacia la muerte. El hecho de que todas las artes que se ocupan de las secuencias temporales hayan intentado siempre espacializar el tiempo indica muy a las claras la naturaleza de la reacción natural y espontánea del hombre frente al tiempo, y arroja luz sobre el significado del espacio en tanto símbolo de ese estado intemporal, hacia el cual, por medio de todos los impedimentos de la ignorancia, aspira consciente o inconscientemente el espíritu del hombre.

Ciertos filósofos occidentales de las últimas generaciones han realizado un intento consistente en dar una posición más crucial al tiempo, extrayéndolo del contexto que le habían asignado las religiones tradicionales y los sentimientos más comunes de la humanidad. De esta manera, bajo la influencia de las teorías evolutivas, el tiempo es considerado creador de los más elevados valores, de modo que hasta Dios mismo es emergente, producto del flujo unidireccional del perpetuo perecer, y no (como en las religiones tradicionales) mero testigo intemporal del tiempo, que lo

trasciende y que, debido a esa trascendencia, es capaz de ser inmanente al tiempo. Estrechamente aliada a la teoría de la emergencia está la idea bergsoniana de que la «duración» es la realidad primaria y definitiva, y de que la «fuerza vital» tiene existencia única y exclusivamente dentro de ese flujo. En otro orden de ideas hay que contar con las filosofías de la Historia, hegelianas y marxistas, en las que la Historia se escribe siempre con mayúscula y se hipostasía como providencia temporal que trabaja en favor de la plasmación del reino del cielo en la tierra —reino del cielo en la tierra que, según Hegel, sería una versión glorificada del estado prusiano y que, según Marx, que no en vano fue desterrado por las autoridades de dicho estado, sería la dictadura del proletariado, «inevitable» en razón del proceso de la dialéctica y conducente en suma a una sociedad sin clases—. Estas visiones de la historia dan por sentado el hecho de que lo divino, la Historia, el proceso cósmico, el *Geist* o la entidad que utilice el tiempo para cumplir sus propósitos, llámese como se llame, se ocupa de la humanidad en masa, y no del hombre y de la mujer en tanto individuos; tampoco se ocupa de la humanidad en un momento determinado, sino de la humanidad en tanto sucesión constante de generaciones. Ahora bien, no parece haber absolutamente ninguna razón que nos lleve a suponer la existencia de un alma colectiva de las sucesivas generaciones, capaz de experimentar, comprender y obrar en consecuencia de los impulsos transmitidos por el *Geist*, la Historia, la fuerza vital y todo lo demás. Muy al contrario, todas las pruebas apuntan al hecho de que es el alma individual, encarnada en un momento concreto del tiempo, la que por sí sola puede establecer contacto con lo divino, por no mencionar al resto de las almas. La creencia (que se basa en hechos obvios, evidentes por sí mismos) de que la Humanidad está representada en cualquier momento dado por las personas que componen la masa, y de que todos los valores de la Humanidad residen en esas personas, es tenida por algo absurdamente carente de profundidad por todos estos filósofos de la historia. Sin embargo, el árbol es conocido por sus frutos. Quienes creen en la primacía de las personas y quienes piensan que la Finalidad de todas las personas es trascender el tiempo y alcanzar aquello que es eterno e intemporal, son siempre, como es el caso de los hindúes, los budistas, los taoístas, los cristianos primitivos,

abogados de la no violencia, la gentileza, la paz y la tolerancia. Quienes, al contrario, prefieren ser «profundos» a la manera de Hegel y Marx, quienes piensan que la «Historia» se ocupa de la Humanidad en la Masa y de la Humanidad en tanto sucesión de generaciones, y no del hombre y de la mujer de aquí y de ahora, son indiferentes a la vida humana y a los valores personales, adoran a los Molochs que denominan Estado y Sociedad y están confiadamente preparados para sacrificar a las sucesivas generaciones de personas reales, de carne y hueso, cada una con su propio rostro, en aras de la felicidad enteramente hipotética que, sobre ninguna base discernible, piensan que será el destino de la Humanidad en un futuro distante. La política de aquellos que consideran la eternidad como realidad definitiva se concentra en el presente, en los modos y maneras de organizar el mundo presente de forma tal que imponga la mínima cantidad de obstáculos que sea posible en el camino de la liberación individual del yugo del tiempo y de la ignorancia; quienes, por el contrario, consideran el tiempo como la realidad definitiva, se preocupan sobre todo del futuro, y consideran el mundo presente y sus habitantes como mero desecho, como mera carne de cañón, esclavos potenciales a los que cabe explotar en cualquier momento, así como aterrorizar, liquidar o hacer volar en pedazos, con objeto de que esas personas que tal vez nunca lleguen a nacer, en un futuro del cual nada se puede saber con el más mínimo grado de certeza, puedan disponer de esa vida maravillosa que los revolucionarios de hoy en día, y los que hacen la guerra, piensan que les corresponde por la fuerza. Si la locura no rayase en la criminalidad, uno se sentiría tentado de echarse a reír.

# 8. SOBRE UNA FRASE DE SHAKESPEARE[5]

Si se dice absolutamente todo, uno tiende a no decir nada. He ahí por qué no puede extraerse de Shakespeare ninguna filosofía explícita. Pero en tanto metafísica tácita, en tanto sistema de belleza y de verdad, constituido por las relaciones poéticas que mantienen las escenas y los versos, e inherente, por así decir, a los espacios en blanco que hay incluso entre palabras tales como «[la vida es un cuento lleno de ruido y de furia], contado por un idiota, y que nada significa», esas obras teatrales son el equivalente de una gran *Summa* teológica. Y claro está que si se opta por ignorar las negaciones que los ponen en suspenso, ¡qué extraordinario conjunto de pronunciamientos, qué sabiduría perfectamente explícita! No dejo de pensar, por ejemplo, en esos dos versos y medio en los que Hotspur resume como por casualidad toda una epistemología, toda una ética, toda una teología.

> Pero el pensamiento es esclavo de la vida, y la vida es un pelele en manos del tiempo,
> y el tiempo que a todo el mundo inspecciona
> debe tener una parada.

Son tres cláusulas, de las cuales el siglo XX sólo ha prestado atención a la primera. La esclavitud del pensamiento por parte de la vida es uno de nuestros temas preferidos. Bergson y los pragmáticos, Adler y Freud, el materialismo dialéctico y los behavioristas… todos ellos enhebran sus variaciones sobre ese mismo tema. La mente, nos dicen, no es más que un mecanismo recolector de alimentos; controlado por fuerzas inconscientes, sean agresivas o sexuales, es, si no, producto de presiones sociales y económicas, o un simple manojo de reflejos condicionados.

Todo esto es hasta aquí bastante cierto, pero no es menos falso si se lleva un solo paso más allá. Obviamente, si la mente es solamente una especie de excepción continua a toda suerte de normas, ninguna de sus afirmaciones puede exigir una validez general. Pero todas las filosofías de la excepción pueden en efecto plantear esas exigencias. Por lo tanto, no es posible que sean verdad, y es que si fuesen ciertas, eso sería prueba de que son falsas. El pensamiento es esclavo de la vida, desde luego que sí, sin duda. Pero si no fuese también algo más, no podríamos expresar ni siquiera esta generalización parcialmente válida.

El significado de la segunda cláusula de Hotspur es más que nada práctico. La vida es un pelele en manos del tiempo. Meramente con su paso, el tiempo convierte en puro sinsentido todo lo que la vida aspira a tramar conscientemente dentro del orden temporal. Ninguna acción considerable ha tenido nunca todos los resultados apetecidos, excepto alguno que otro. Salvo bajo condiciones estrictamente controladas, o en circunstancias en las que podamos abstraernos de la realidad, ignorar a los individuos y concentrarnos solamente en los números más vastos y en la ley de la media ponderada, cualquier clase de previsión ajustada es imposible. En las situaciones humanas reales entran más variables de las que la mente humana podría tener en cuenta; con el paso del tiempo, las variables tienden a incrementarse numéricamente y a cambiar de carácter. Todo esto es pura cuestión de experiencia cotidiana. Sin embargo, la única fe que tiene la inmensa mayoría de los americanos y los europeos del siglo XX es la fe en el futuro, en ese futuro mejor y más grande que *saben* que el progreso va a depararles, como quien hace aparecer conejos blancos sacándolos de un sombrero de copa. En aras de lo que su fe les dicta acerca del futuro, que su razón les asegura que es casi completamente incognoscible, los hombres están dispuestos a sacrificar su única posesión tangible, que es el presente. Durante los últimos treinta años, unos 50 millones de europeos han sido aniquilados en las guerras y las revoluciones. ¿Por qué? Los nacionalistas y los revolucionarios dan la misma respuesta. «Con objeto de que los tataranietos de quienes son ahora liquidados puedan pasárselo de maravilla en el año 2043 después de Cristo». Y (elíjase, según el gusto o la opinión política, entre las profecías wellsianas, marxistas

o fascistas) procedemos con toda solemnidad a visualizar y a describir esa clase de maravillosos momentos que vamos a pasar a mediados del siglo XX.

La verdadera religión se ocupa de lo dado de la intemporalidad. Una religión idólatra es una religión que sustituye el tiempo por la eternidad —ya sea en el pasado, en forma de rígida tradición, o en el futuro, en forma de Progreso hacia la Utopía. Tanto lo uno como lo otro son sendos Molochs; los dos exigen sacrificios humanos. El catolicismo español de la Inquisición era una típica forma de idolatría del pasado. El nacionalismo, el comunismo, el fascismo, todas las pseudoreligiones del siglo XX, son típicas idolatrías del futuro.

¿Cuáles han sido las consecuencias del reciente cambio de atención del pasado al futuro que se ha obrado en el hombre occidental? Un progreso intelectual del Jardín del Edén a la Utopía y a la Sociedad Sin Clases; un avance moral y político, de la ortodoxia obligatoria y el derecho divino de los reyes al servicio militar y al servicio industrial obligatorios para todo el mundo; la infalibilidad del jefe político local y la divinización del estado. Antes o después, el tiempo nunca puede ser adorado con impunidad.

Pero el resumen de Hotspur incluye una última cláusula: el tiempo ha de tener una parada. Y no sólo *debe* tenerla, como imperativo ético o como profecía, sino que tiene realmente una parada, en presente de indicativo y como simple cuestión de la experiencia empírica en bruto, sin pulir, aquí y ahora, para todos los que la deseen. Sólo mediante una toma en consideración del hecho de la eternidad podremos librar al pensamiento de la esclavitud que lo unce al yugo de la vida. Y sólo si prestamos deliberadamente atención a la eternidad, sólo si le tenemos plena lealtad, podremos impedir que el tiempo convierta nuestra vida en una estupidez carente de sentido o incluso diabólica. *Brahma*, el Cimiento, la Clara Luz del Vacío, el Reino de Dios son todos una única realidad intemporal. Hay que buscarla antes que nada, que todo lo demás —desde una filosofía idónea a la liberación de la estultificación compulsiva, de la autodestrucción— vendrá por añadidura. Por expresar la cuestión en términos shakespearianos, si dejamos de ser «sumamente ignorantes de lo que más garantizado

tenemos, [nuestra] cristalina esencia», el espíritu que habita en el interior, el principio de nuestro ser, el *Atman*, entonces seremos distintos de esa terrible caricatura de la humanidad que

> como un simio colérico
> hace trucos tan fantásticos ante las esferas del firmamento
> que los ángeles tienen que llorar.

# 9. HOMBRE Y REALIDAD

Para quienes viven dentro de sus límites, las luces de la ciudad son las únicas luminarias del cielo. Las farolas de las calles eclipsan a las estrellas, y el resplandor de los anuncios de whisky reduce incluso la luz de la luna, hasta que ésta tiene una irrelevancia casi invisible.

El fenómeno es meramente simbólico, una parábola de la acción. Física y mentalmente, el hombre es habitante, durante la mayor parte de su vida, de un universo puramente humano y, por así decir, hecho en casa, extraído por él mismo del inmenso cosmos no humano que lo rodea, y sin el cual ni él ni su mundo podrían existir. Dentro de esa catacumba privada construimos para nuestro uso propio un pequeño mundo, fabricado a partir de un extraño ensamblaje de materiales, de intereses e «ideales», de palabras y tecnologías, de anhelos y ensoñaciones, de artefactos e instituciones, dioses y demonios imaginarios. Aquí, entre las proyecciones ampliadas de nuestras propias personalidades, realizamos nuestros curiosos caprichos, perpetramos nuestros crímenes y nuestras locuras, pensamos los pensamientos y sentimos las emociones que nos parecen apropiadas a nuestro entorno artificial, y acariciamos las disparatadas ambiciones que por sí solas sólo tendrían sentido en un manicomio. Pero en todo momento, a pesar de los ruidos de la radio y de los tubos de neón, la noche y las estrellas siguen estando ahí, un poco más allá de la última parada del autobús, un poco por encima del dosel de humo iluminado. Es un hecho que a los habitantes de la catacumba humana les resulta extremadamente fácil de olvidar; ahora bien, tanto si lo olvidan como si lo recuerdan, es un hecho que siempre permanece. La noche y las estrellas están siempre ahí; el otro mundo, el mundo no humano, del cual la noche y las estrellas no son más que símbolos, persiste, y es el mundo real.

El hombre, el hombre orgulloso, investido de una breve autoridad…
Sumamente ignorante de lo que más garantizado tiene,
su cristalina esencia, como un simio colérico
hace trucos tan fantásticos ante las esferas del firmamento
que los ángeles tienen que llorar.

Esto escribió Shakespeare en la única de sus obras teatrales que revela una honda preocupación por las últimas y definitivas realidades espirituales. Esa «cristalina esencia» del hombre constituye la realidad que más garantizada tiene, la realidad que lo soporta y en virtud de la cual vive. Y esa esencia cristalina es del mismo tipo que la Clara Luz, que es la esencia del universo. Dentro de cada uno de nosotros, esta «chispa», esta «hondura del Alma no creada», este *Atman* en resumen, permanece impoluto e inmaculado, por fantásticos que sean los trucos que queramos realizar, tal y como, en el mundo exterior, la noche y las estrellas siguen siendo las que son, a pesar de todos los Broadways y los Piccadillies de este mundo, a pesar de los focos antiaéreos y las bombas incendiarias.

El gran mundo no humano, que existe simultáneamente dentro y fuera de nosotros, está gobernado por sus propias leyes divinas, leyes que somos muy libres de acatar o desobedecer. La obediencia conduce a la liberación; la desobediencia, a una esclavitud más profunda, en manos de la miseria y del mal, a una prolongación de nuestra existencia a imagen y semejanza de simios coléricos. La historia de los hombres es un recuento del conflicto que se da entre dos fuerzas: por una parte, la presunción estúpida y criminal de que el hombre ignora su esencia cristalina; por otra, el reconocimiento de que, a menos que viva de conformidad con la inmensidad del cosmos, él mismo es absolutamente malvado, y su mundo es una pesadilla. En este interminable conflicto, unas veces es una parte la que se lleva la palma, otras es la contraria. En la actualidad, somos testigos de un provisional triunfo del lado específicamente humano de la naturaleza del hombre. Desde hace ya algún tiempo hemos escogido creer, y actuar sobre la creencia de que nuestro mundo privado de tubos de neón y de bombas incendiarias es el único de los mundos reales, y de que la cristalina esencia de cada uno de nosotros no existía en realidad. Simios coléricos, nos hemos imaginado, debido a nuestra inteligencia simiesca, que éramos

ángeles —que éramos, de hecho, más que ángeles, dioses, creadores, dueños de nuestro destino—. ¿Cuáles son las consecuencias de este triunfo del lado puramente humano del hombre? Los titulares de los periódicos matutinos nos proporcionan una respuesta inequívoca: la destrucción de los valores humanos, ya sea por la muerte, la degradación o la perversión, al servicio de los fines de la política, la revolución y la guerra. Cuando pensamos presuntuosamente que somos, o que en algún futuro y utópico estado seremos «hombres como dioses», de hecho corremos peligro mortal de convertirnos en demonios, capaces tan sólo (por exaltados que nuestros «ideales» puedan llegar a ser, por bellamente elaborados que estén nuestros planes y nuestros esbozos) de arruinar nuestro mundo y de destruirnos con él. El triunfo del humanismo es la derrota de la humanidad.

Por fortuna, como ha señalado Alfred Lord Whitehead, el orden moral del universo consiste precisamente en el hecho de que el mal sea estultificante por sí mismo. Cuando al mal se le da rienda suelta, ya sea por parte de los individuos, ya sea por parte de las sociedades, siempre termina por cometer suicidio. La naturaleza de este suicidio puede ser física o psíquica. Los individuos perversos, las sociedades perversas pueden ser literalmente exterminadas, o reducidas a la impotencia, por medio del simple agotamiento; en caso contrario, pueden alcanzar una condición, si la orgía del mal y de la perversión se prolonga en exceso, de tal fatiga y tal disgusto que se vean obligadas a sí mismas, por una especie de *reductio ad absurdum* sanguinaria, a rendirse a la evidente verdad de que los hombres no son dioses, de que no pueden controlar el destino siquiera de su propio mundo hecho en casa, y de que la única vía hacia la paz, la felicidad y la libertad que tan ardientemente desean es mediante el saber y la obediencia a las leyes del cosmos más amplio, del cosmos no humano.

«Cuanto más se avanza hacia Oriente», le gustaba decir a Sri Ramakrishna, «más se aleja uno de Occidente». Ésta es una de esas aparentes perogrulladas con las que tan a menudo nos encontramos en los escritos y en los dichos que se han conservado de los maestros religiosos. Pero es una perogrullada aparente que enmascara una auténtica profundidad. En esta pequeña y absurda tautología, en un estado latente, vivo, seminal, subyace toda una

metafísica, todo un programa de acción. Es, por descontado, la misma filosofía y la misma forma de vida a la que hacía referencia Jesús en sus dichos sobre la imposibilidad de servir a dos amos y sobre la necesidad de buscar primero el reino de Dios y de esperar a que el resto viniese por añadidura. El egoísmo y el alter-egoísmo (o servicio idólatra de los individuos, los grupos y las causas, con el cual nos identificamos de manera tal que sus éxitos adulan nuestro ego) nos desgajan del conocimiento y de la experiencia de la realidad. Y eso no es todo, pues también nos desgajan de la satisfacción de nuestras necesidades y del disfrute de nuestros legítimos placeres. Es simple cuestión de experiencia y observación empírica: no podemos disfrutar durante mucho tiempo de aquello que deseamos en tanto seres humanos, a no ser que obedezcamos las leyes del cosmos más amplio y no humano, del cual, por mucho que presa de nuestra orgullosa estulticia queramos olvidarlo, formamos parte integral. El egoísmo y el alter-egoísmo nos aconsejan permanecer firmemente anclados en Occidente y ocuparnos de nuestros muy humanos asuntos. Pero en tal supuesto nuestros asuntos terminarán por irse al garete; si nuestros «ideales» alter-egoístas han estado muy encumbrados, tanto si queremos como si no nos hemos de encontrar liquidando a nuestros vecinos a escala gigantesca y a la sazón nos veremos liquidados por ellos. En cambio, si pasamos por alto los consejos del egoísmo y del alter-egoísmo, si marchamos con resolución hacia el divino Oriente, sabremos crearnos la posibilidad de recibir la gracia de la iluminación y, al mismo tiempo, encontraremos que la existencia en nuestros hogares puramente físicos, occidentales, ha de ser muchísimo más satisfactoria de lo que era cuando dedicábamos nuestra atención primariamente a la mejora de nuestra suerte en el plano sencillamente humano. Dicho en una palabra, las cosas en Occidente irán mejor porque, a medida que avancemos hacia Oriente, estaremos más lejos de las cosas, menos apegados a ellas, menos apasionadamente preocupados por ellas, y estaremos por consiguiente mejor sujetos a la posibilidad de comenzar a liquidar a otras personas en nombre de todas esas cosas. No obstante, por desgracia, como señala el autor de la *Imitación*, «todos los hombres desean la paz, pero son pocos los que desean las cosas por las que compensa la paz».

Es esencial cierto grado de alejamiento del egoísmo y del alter-egoísmo, incluso si pudiéramos tomar contacto con los aspectos secundarios de la realidad cósmica. Así pues, con objeto de ser fructífera, la ciencia ha de ser pura. Ello equivale a decir que el hombre de ciencia ha de dejar a un lado todos los pensamientos centrados en su beneficio personal, en los resultados «prácticos», y concentrarse exclusivamente en la tarea de descubrir las verdades y de coordinarlas en una teoría inteligible. A la larga, el alter-egoísmo es para la ciencia tan pernicioso como el egoísmo. Típica de la ciencia alter-egoísta es esa investigación tendente al secreto, nacionalista, que acompaña y precede a las guerras modernas. Tal ciencia está dedicada a su propia estultificación, a su propia destrucción, así como a la destrucción de todos los demás bienes humanos.

No son éstos los únicos desapegos que debe practicar el hombre de ciencia. Debe liberarse también no sólo de las pasiones egoístas y alter-egoístas más toscas, más crudas, sino también de sus prejuicios puramente intelectuales, de las ataduras de los patrones tradicionales del pensamiento, e incluso del sentido común. Las cosas no son lo que parecen o, para ser más precisos, no son exclusivamente lo que parecen, sino mucho más. Obrar en consecuencia de esta verdad, tal como constantemente ha de hacer el hombre de ciencia, equivale a practicar cierta clase de mortificación intelectual.

Otras mortificaciones y desapegos análogos ha de poner en práctica el artista, siempre y cuando realice el esfuerzo de descubrir y de expresar esa divina relación que se da entre las diversas partes del cosmos, a la cual llamamos belleza. De igual manera, en el plano de la conducta ética, las manifestaciones de la bondad no pueden ser realizadas por uno, o suscitadas por los otros, a menos que exista una inhibición de los anhelos y las aversiones personales y alter-egoístas.

Cuando pasemos del terreno de los aspectos manifiestos y encamados de la realidad al terreno de la realidad misma, descubriremos que debe producirse una intensificación del desapego, una ampliación y un ahondarse de la mortificación. El

símbolo de la muerte y del renacer se repite incesantemente en los dichos y en los escritos recogidos de los maestros de la vida espiritual. Si ha de venir el reino de Dios a nosotros, el hombre no debe marcharse; ha de perecer el viejo Adán con objeto de que nazca el hombre nuevo. Dicho de otro modo, la mortificación ascética de uno mismo, tanto en lo físico como en lo emocional, tanto en lo intelectual como en lo ético, es una de las condiciones indispensables de la iluminación, de la plasmación de la inmanencia y la trascendencia divinas. Es verdad que no existe ninguna cantidad de prácticas ascéticas o de ejercicios espirituales que sea automáticamente garantía de la iluminación, que siempre tiene la naturaleza de la gracia. A lo sumo tenemos justificación para decir que el egoísmo y el alter-egoísmo, que las prácticas ascéticas están diseñadas para erradicar, automáticamente perpetúan el estado opuesto a la iluminación. No podemos ver la luna y las estrellas mientras prefiramos seguir bajo el aura de las farolas de las calles y de los anuncios de whisky. Ni siquiera podemos aspirar a descubrir qué está sucediendo en Oriente si volvemos nuestros pasos y nuestros rostros hacia Occidente.

# 10. REFLEXIONES SOBRE EL PROGRESO[6]

El cambio evolutivo es considerado índice del progreso cuando avanza en dirección a una independencia cada vez mayor respecto del entorno y hacia un eventual control del entorno mismo. Juzgada según este criterio, la historia de la vida en nuestro planeta no ha sido de ninguna manera uniformemente progresiva. Han sobrevivido en el presente formas primitivas prácticamente sin modificar a pesar de que datan de los albores de la historia. El hombre es coetáneo de los organismos monocelulares que, a pesar de su casi total independencia del entorno, muy probablemente vivan más tiempo que sus rivales más progresivos. Además, muchos organismos han sufrido cambios progresivos durante un largo tiempo, para hacer a la postre una regresión hacia una nueva clase de dependencia del entorno, más especializada sin duda, como parásitos de formas de vida más avanzadas. Y, finalmente, hasta las especies que han cambiado más progresivamente de todas se encuentran en la actualidad al final de sus callejones sin salida evolutivos, condenadas por su elevado grado de especialización a seguir siendo como son o, si sufren una considerable serie de mutaciones, a morir por pura incapacidad de adaptación al medio una vez transformadas. Hay buenas razones para suponer que todos los animales superiores existentes son fósiles vivos, predestinados a sobrevivir sin grandes cambios o, en el supuesto de que se produzca el cambio, a su extinción. Salvo para la especie humana, el progreso evolutivo parece haber llegado a su fin.

El progreso biológico, como cualquier otra clase de cambio evolutivo, se produce por medio de mutaciones cuyas consecuencias son hereditarias. El progreso humano podría ser concebiblemente producido de la misma manera, pero al menos a lo largo de la

historia de la que tenemos constancia nunca ha sido así. Además, dado que la gran mayoría de las mutaciones es perjudicial, parece improbable que los futuros cambios del plasma germinal puedan hacer algo por mejorar la complexión de una especie, que al fin y al cabo es producto de un larguísimo desarrollo evolutivo. (De ahí los enormes peligros inherentes al uso, incluso con fines pacíficos, de la fisión nuclear. Este tipo de radiación puede producir artificialmente mutaciones diversas, y la mayoría de las mutaciones, queda dicho, es perjudicial. Sería un castigo sumamente apropiado a la *hubris* desmesurada y soberbia del hombre que el resultado final de sus empeños por dominar a la naturaleza fuese la generación de una raza de cretinos de labio leporino y seis dedos). Si ha de darse un progreso hereditario en la especie humana, habrá de producirse por el mismo tipo de cría selectiva que ha mejorado las razas de los animales domésticos. Sería de hecho perfectamente posible, dentro de unos cuantos siglos, elevar el nivel medio de la inteligencia humana hasta un punto muy superior al actual. Que semejante experimento eugénico tan vasto pueda sólo llevarse a cabo bajo los auspicios de una dictadura mundial, y que en el supuesto de que se llevara a cabo los resultados fuesen socialmente deseables, son cuestiones acerca de las cuales sólo es posible especular. Entretanto, vale la pena destacar que las cualidades hereditarias de los pueblos más civilizados del mundo probablemente se están deteriorando. Ello es debido a que las personas de físico menos favorecido y de escasas dotes intelectuales tienen más posibilidades de vivir en las condiciones impuestas por la modernidad que las que han tenido personas análogas en las condiciones del pasado, mucho más severas. El progreso humano dentro de los límites de la historia difiere del progreso biológico por ser una cuestión no de heredad, sino de tradición. Esta tradición, oral y escrita, ha servido como vehículo por medio del cual los logros de los individuos excepcionales han sido puestos a disposición de sus contemporáneos y sucesores, así como los nuevos descubrimientos de una generación han sido traspasados a la siguiente, para la cual son lugares comunes.

Muchos y muy variados han sido los criterios empleados para medir el progreso humano a través de la tradición. A veces es concebido como una continuación del progreso biológico, como un

avance en el dominio de la independencia. A juzgar por esta perspectiva, el progreso alcanzado en los siglos más recientes por parte de ciertos sectores de la raza humana ha sido muy grande. Desde luego, no lo es tanto como algunas personas prefieren pensar. Los terremotos aún acaban con la vida de miles de personas, las epidemias con millones, y el hambre debida a la sequía, a las inundaciones o a las plagas de insectos, o a las enfermedades de las plantas, destruye lenta y dolorosamente a decenas de millones de seres humanos. Además, muchas de las «conquistas de la naturaleza» más estruendosamente aclamadas en un momento dado han resultado ser, años más tarde, infinitamente menos espectaculares de lo que en principio se supuso, e incluso han adquirido aspecto de derrotas. Considérese, por ejemplo, el progreso alcanzado en la más importante de las actividades humanas, la agricultura. Se cultivan nuevos campos, se obtienen cosechas que permiten un aumento de la población, y casi de repente el terreno se convierte en un erial polvoriento, una ladera erosionada. Los nuevos productos químicos para el control de los insectos, los virus y los hongos, parecen funcionar casi milagrosamente, pero solamente hasta el momento en que la mutación y la selección natural generan nuevas variantes resistentes entre los viejos enemigos. Los fertilizantes artificiales producen cosechas extraordinarias; entretanto, resulta que también matan una lombriz de tierra que es indispensable y, en opinión de un número creciente de autoridades, tienden a la larga a reducir la fertilidad del terreno y a menguar las cualidades nutritivas de las plantas que se cultivan. En nombre de la «eficacia» trastocamos el delicado equilibrio de la naturaleza; mediante la eliminación de uno de los factores del mosaico ecológico, o mediante la adición artificial de otro, conseguimos que se incremente la producción, pero al cabo de unos años la naturaleza ultrajada se toma la venganza de la forma más inesperada y desconcertante. Y la lista podría alargarse indefinidamente. Los seres humanos nunca son tan listos como creen ser.

Pero los criterios con que se mide el progreso biológico no son adecuados cuando se trata de medir el progreso humano. No en vano se entiende que el progreso biológico es solamente aplicable a las especies en conjunto, y es sin lugar a dudas imposible pensar

con un realismo mínimo en la humanidad sin tener en consideración tanto al individuo como a la raza a la cual pertenece. Es fácil imaginar un estado de hechos en el que la especie humana tendría que haber alcanzado su progreso a expensas de los componentes individuales de la misma considerados como personas. Si se juzga por criterios específicamente humanos, ese progreso biológico sería una regresión a un estado inferior, subhumano.

Al definir los criterios con los cuales se pretende medir el progeso humano es preciso tener en consideración los valores que, en opinión de los hombres y mujeres como individuos, hacen que valga la pena vivir la vida. Y no es otra cosa, efectivamente, lo que han hecho todos los teóricos del progreso humano desde finales del siglo XVII, que es cuando la idea comienza a ser aceptable, hasta la actualidad. Durante los siglos XVIII y XIX, el progreso biológico se reconcilió con el progreso humano por medio de una doctrina consistente en la armonía prestablecida. Se asumía como hecho evidente en sí mismo que los avances realizados en el empeño del hombre por controlar su entorno llegarían inevitablemente acompañados por otros avances análogos en la conquista de la felicidad individual, en la moralidad personal y social y en la cantidad y calidad de la actividad creadora en las esferas del arte y de la ciencia. Los que tenemos edad suficiente para haber sido educados de acuerdo con la tradición victoriana recordamos (con una mezcla de sorna y melancolía) los elemenlos básicos e incuestionables de aquella consoladora *Weltanschauung*. Comte, Spencer y Buckle expresaban todo aquello con su lenguaje, tan abstracto como respetable, pero el meollo de su credo era simplemente éste: los que llevaban sombreros de copa y viajaban en ferrocarril eran lisa y llanamente incapaces de hacer las cosas que estaban haciéndoles los turcos a los armenios, las cosas que nuestros ancestros europeos se habían hecho unos a otros en los viejos y malos tiempos, antes de que se inventase el motor de vapor. Hoy en día, después de dos guerras mundiales y tres revoluciones decisivas, sabemos que no existe por fuerza ninguna correlación entre la tecnología avanzada y la moralidad avanzada. Muchos hombres primitivos, cuyo control sobre su entorno es rudimentario, se las ingenian a pesar de todo para ser felices, virtuosos y, dentro de sus limitaciones, creativos. A la inversa, los miembros de las sociedades

civilizadas, poseídos por los recursos tecnológicos que les permiten ejercer un considerable control sobre el entorno, a menudo son llamativamente infelices, están inadaptados y en modo alguno son creativos; si bien la moral privada es tolerablemente buena, la conducta colectiva es salvaje, hasta el punto de rayar en la monstruosidad. En el terreno de las relaciones internacionales, las diferencias más conspicuas entre los hombres del siglo XX y los asirios de la Antigüedad es que aquéllos disponen de métodos más eficaces para cometer atrocidades, y son capaces de destruir, tiranizar y esclavizar a sus congéneres a mayor escala que éstos.

La verdad, todo lo que el incremento de la capacidad de controlar el entorno puede hacer por el hombre es simplemente modificar la situación en la cual, sin contar con los medios tecnológicos, los individuos y los grupos intentan realizar progresos específicamente humanos en el terreno de la creatividad, la moralidad y la felicidad. Así, el obrero de una fábrica, habitante de una ciudad, puede pertenecer, hablando en términos biológicos, a un grupo más progresivo que el campesino, si bien de ahí no se deduce automáticamente que le sea más fácil ser feliz, bueno y creativo. El campesino se enfrenta a un determinado conjunto de obstáculos e impedimentos; el obrero industrial tiene que hacer frente a otro. El progreso tecnológico no ha abolido los obstáculos, sino que meramente ha transformado su naturaleza. Y esto es cierto incluso en las situaciones en las que el progreso tecnológico afecta directamente las vidas y las personalidades de los individuos. Por ejemplo, las mejoras de la higiene pública han reducido notabilísimamente la incidencia de las enfermedades contagiosas, han rebajado la mortalidad infantil y han prolongado la expectativa media de vida. A primera vista, estos logros del progreso tecnológico parecen ser al mismo tiempo logros del progreso humano. Pero si observamos el asunto con más detenimiento, descubrimos que incluso aquí todo lo que ha ocurrido es que las condiciones para el logro del progreso humano se han transformado. Es sintomático de este cambio el reciente auge de la geriatría como importante rama de la medicina, así como la concesión de pensiones a las personas de edad, el cambio del equilibrio de la población que se ha dado en los países con tasas de natalidad más bajas hacia grupos más numerosos de personas de

edad. Gracias a las mejoras de la higiene pública, los ancianos están en camino de convertirse en una importante minoría social, y para esta importante minoría los problemas del progreso humano en lo tocante a la felicidad, la bondad y la creatividad son especialmente difíciles. Aunque podamos decir sin entrar en calificaciones que sería positivo, por ejemplo, que se pudiera erradicar la malaria, el mero hecho de mejorar la salud de las víctimas de esta enfermedad no aportaría por sí mismo nada más que el cambio de las condiciones en las cuales se lleva a cabo el progreso humano. Las personas sanas no son necesariamente creativas, buenas y ni siquiera felices; meramente tienen más posibilidades de serlo que las personas enfermas.

El avance de la tecnología incrementa el control del hombre sobre el entorno, y este control creciente es hereditario en el sentido de que sus métodos son transmitidos, por la tradición, de una generación a otra. Pero tal como hemos visto, el equivalente del progreso biológico no constituye en sí mismo un progreso humano específico. Dentro de la situación de constante cambio que se ha creado con el avance de la tecnología, los hombres deben intentar alcanzar el progreso específicamente humano por medios que no son de naturaleza tecnológica, es decir, por medio de la política y la educación. La política se centra en la organización de las relaciones jurídicas y económicas dentro de una sociedad dada, así como entre esa sociedad y otras sociedades. La educación, en tanto en cuanto no sea meramente vocacional, apunta a la reconciliación del individuo consigo mismo, con sus semejantes, con la sociedad en conjunto, con la naturaleza de la que él y la sociedad a la que pertenece no son más que una parte, y al espíritu inmanente y trascendente dentro del cual tiene su ser la naturaleza.

La diferencia entre una buena organización política y económica y una organización mala es sencillamente ésta: que la buena organización reduce el número de tentaciones peligrosas a las que están expuestos los individuos y los grupos implicados en ella, mientras que una mala organización multiplica tales tentaciones. De ese modo, una dictadura, por benévolas que sean sus intenciones, siempre es mala, porque tienta a una minoría a rebajarse a codiciar el poder, mientras obliga a la mayoría a actuar como meros recipiendarios irresponsables y serviles de las órdenes que son

emitidas desde arriba. Si deseamos evaluar cualquier institución existente, o a un ideal, ya sea política, económica o eclesiástica, debemos empezar por hacemos las mismas preguntas: ¿qué tentaciones va a proporcionamos de hecho o con toda probabilidad? Si se trata de una institución que tiente con fuerza e insistencia a los individuos y grupos implicados en ella, sobre todo si les tienta a dar rienda suelta a pasiones tan notoriamente perniciosas como el orgullo, la codicia, la crueldad y el ansia de poder, si les obliga a mostrarse hipócritas y serviles, irracionalmente obedientes, la institución en cuestión es obviamente indeseable. Si, por el contrario, apenas deja margen al abuso de poder, si no premia la avaricia, si sus disposiciones son tales que la crueldad y el orgullo no sean fáciles de cultivar, si invita no a una obediencia irracional, sino a una cooperación inteligente y responsable, entonces es evidente que ha de emitirse un veredicto favorable al respecto.

Hasta la fecha, la mayoría de las revoluciones políticas y económicas han fracasado a la hora de lograr los buenos resultados que perseguían. Han barrido instituciones que habían terminado por resultar intolerables porque incitaban a los individuos y a los grupos implicados a sucumbir a peligrosas tentaciones. Pero las nuevas instituciones revolucionarias han llevado a otros individuos y a otros grupos a tentaciones que eran idénticas a las antiguas, o, si no idénticas, no menos peligrosas. Por ejemplo, el poder es susceptible de abusos, ya sea ejercido por los ricos en virtud de su riqueza, o por los políticos y los administradores en virtud de su posición dentro de una jerarquía gubernamental o eclesiástica.

Los cambios políticos a gran escala se llevan a cabo primordialmente en interés de un individuo, un partido o una clase; ahora bien, el deseo más o menos sincero de lograr un progreso específicamente humano suele ser su motivo secundario. ¿Hasta qué extremo pueden producir dichos cambios lo que se espera de ellos? ¿Hasta qué punto puede lograrse un avance continuado en el terreno de la felicidad, la bondad y la creatividad mediante una ley parlamentaria? De la creatividad en los más altos niveles no sería sensato hablar. Es un gran misterio que en un determinado período histórico aparezca un gran número de hombres de genio, mientras que otros períodos carecen de hombres semejantes. Es muy distinto, sin embargo, hablar de la creatividad en los niveles inferiores, de la

creatividad que se expresa en las artes de la vida corriente. Es obvio que en una sociedad en la que todos los bienes domésticos necesarios están producidos por máquinas, en fábricas altamente organizadas, las artes más elementales no podrán florecer. Hay que pagar la conveniencia de la producción en masa con una disminución de la creatividad a niveles inferiores, populares.

La bondad y la felicidad son notoriamente difíciles de medir. Todo lo que puede decirse es que, dadas ciertas organizaciones políticas y económicas, se pueden eliminar ciertas tentaciones y ciertas razones de que exista la miseria. Así, una policía eficaz puede disminuir notoriamente la tentación de cometer crímenes violentos, y una organización equitativa en la distribución de los alimentos puede disminuir las penurias concomitantes con el hambre. De nuevo, un gobierno paternalista, mediante una legislación adecuada, puede disminuir las miserias relacionadas con una situación periódica de desempleo. Por desgracia, la seguridad económica en una sociedad industrializada se ha obtenido hasta ahora a expensas de las libertades personales. Las miserias generadas por la ansiedad han de ser enjugadas por las miserias generadas por la dependencia, que en algunos países ha degenerado incluso en servidumbre. Éste es un mundo en el que nadie consigue algo a cambio de nada. Las ventajas que se logran en un terreno tienen que ser enjugadas por las desventajas en otro. El destino sólo vende; nunca regala nada. Todo lo que podemos hacer es negociar el mejor trato. Y si elegimos utilizar nuestra inteligencia y nuestra buena voluntad, en vez de la astucia y la codicia de poder, podemos crear organizaciones políticas que eliminen muchas tentaciones peligrosas y muchas causas de la miseria, sin haber creado entretanto nuevos problemas no menos intolerables que los problemas resueltos.

Entretanto, es preciso recordar que la desaparición, conseguida por métodos políticos, de ciertas tentaciones peligrosas y de ciertas razones de la miseria, no será en sí misma garantía de un avance general en la bondad y en la felicidad. Incluso con las dispensas políticas y económicas existentes, hay una minoría de ciudadanos cuyas vidas son prósperas, seguras, en modo alguno problemáticas. Y con eso y con todo, de esas personas afortunadas son muchas las que viven una profunda infelicidad, son muchas las que viven activa

o pasivamente con maldad. Dentro de límites amplísimos, la bondad y la felicidad son prácticamente independientes de las circunstancias externas. Ciertamente, un niño que se muere de hambre no puede ser feliz, y un niño criado entre criminales difícilmente será bueno. Pero éstos son casos extremos. Las grandes masas de la población viven en una región intermedia, que se sitúa entre los extremos de la santidad y la depravación, la riqueza y la pobreza absolutas. Siempre y cuando tengan oportunidad de permanecer en esa región intermedia, los individuos pueden experimentar considerables cambios de fortuna sin sufrir los correspondientes cambios de dirección en cuanto al vicio o la virtud, la miseria o la felicidad. La vida privada es en gran parte independiente de la vida pública, e incluso, en cierto modo, lo es respecto de las circunstancias privadas. Ciertas clases de felicidad e incluso ciertas clases de bondad son fruto del temperamento y la constitución personal del individuo. Hay hombres y mujeres de los cuales puede decirse, como se decía por ejemplo de san Buenaventura, que han «nacido sin pecado original». Hay niños que son de un desprendimiento y una bondad innatos, como aquel *Pippo Buono* que iba a ser con el tiempo san Felipe de Neri. Y a la par de estas virtudes gratuitas e innatas existe una alegría que no ha tenido que ser conquistada, una beatitud poco menos que carente de causas.

> Four ducks on a pond,
> A grass bank beyond,
> A blue sky in spring,
> White clouds on the wing;
> What a little thing
> To remember with tears —
> To remember for years![7]

Tal es la materia de que está hecha buena parte de nuestra felicidad; esa materia es la misma en todos los períodos históricos, y es asequible en todas las coyunturas públicas o privadas. La felicidad que proviene de esta clase de fuente no puede aumentar ni disminuir en razón de una ley parlamentaria, ni tampoco en razón de nuestros propios actos o de los actos de aquellos con quienes mantenemos trato. Depende sin embargo de nuestra propia capacidad innata para reaccionar ante ciertos elementos

permanentes en el orden de la naturaleza.

La capacidad de reaccionar así depende en cierta medida de la edad, así como de la configuración personal del individuo. El adolescente que poco a poco va descubriendo el mundo es feliz con esa especie de trémula intensidad que no volverá a recobrar en sus años de madurez. Y esto nos conduce a un punto de gran importancia, a saber, que la vida de un hombre no es de naturaleza progresiva, sino que por el contrario asciende hasta una culminación, prosigue un tiempo en esta meseta de madurez y declina después con la vejez hacia la decrepitud y la muerte. Las literaturas de todo el mundo abundan en lamentos por la inevitable fugacidad de la felicidad juvenil. Para un viejo que haya vivido más que sus contemporáneos y que haya iniciado el declive hacia la segunda infancia es absurdo hablar del avance del progreso tanto humano como biológico. En su propia persona puede experimentar únicamente lo opuesto a un avance, ya sea hacia un mayor control del entorno o hacia una mayor felicidad, bondad y creatividad. Y en cualquier período determinado, por progresivo que pueda parecer para los futuros historiadores, más o menos la tercera parte de todos los individuos vivos estará experimentando la regresión humana y biológica que se atribuye indefectiblemente al paso de los años. La vejez, en tiempos de Pericles o de Lorenzo el Magnífico, era igual de triste, igual de antiprogresiva, que la vejez en tiempos de Abdul Hamid o de Chilperico. Desde luego, los viejos están en posición de mantener el progreso en la bondad, aunque sólo sea porque al final de la vida son muchos los vicios que pierden todo su atractivo; en cambio, será bien difícil que mantengan el progreso en la felicidad y la creatividad. Si ese progreso específicamente humano llega a mantenerse a lo largo de un período dilatado, considerable, habrá de ser por medio de una sucesión de individuos jóvenes y maduros, cuyas propias vidas aún atraviesen la fase propiamente progresiva.

Los historiadores, cuando califican de progresiva una determinada época, nunca se molestan en explicarnos quiénes son los que experimentan en concreto ese progreso del que hablan, ni tampoco cómo se experimenta. Por ejemplo, todos los historiadores modernos están de acuerdo en que el siglo XIII fue un período de grandes progresos. Sin embargo, los moralistas que efectivamente vivieron durante el siglo XIII se muestran unánimes al lamentar la

decadencia de su época. Y cuando leemos un documento como la Crónica de Salimbenio, no nos queda más remedio que preguntarnos hasta qué punto las conclusiones que se deducen de la santidad de san Francisco, de la arquitectura de las catedrales góticas, de la filosofía de santo Tomás y de la poesía de Dante son de veras relevantes para las vidas toscas y sin regenerar que llevaron las grandes masas de la población en la época. Si fue una época de grandes progresos, ¿quiénes experimentaron esos progresos? Y si la mayor parte de la gente que vivió entonces no llegó a experimentar nada que se pueda parecer al progreso humano o biológico, ¿es justificable calificar de progresiva esta época? ¿O es acaso una época progresiva simplemente porque los futuros historiadores, basándose en criterios de su invención, juzgan que lo fue?

Durante la larga historia de las transformaciones evolutivas, el progreso biológico ha estado circunscrito a los niveles más elevados de la población vegetal y animal. Análogamente, pudiera darse el caso de que el progreso específicamente humano sea un privilegio de los individuos más excepcionalmente afortunados y más excepcionalmente dotados. De este modo, a medida que el teatro isabelino progresaba de los dramas de Kyd a los de Shakespeare, gran cantidad de campesinos arruinados sufrían de extrema malnutrición, y la incidencia del raquitismo y el escorbuto aumentaba continuamente. Dicho de otro modo, se dio el progreso humano para unos pocos elegidos y en ciertos terrenos, mientras que en otros, y entre la mayoría de los pobres, existió una regresión tanto humana como biológica. Con eso y con todo, hoy en día consideramos la época isabelina como una época de grandes progresos.

La experiencia del progreso tecnológico e incluso del progreso humano es rara vez continua y persistente. Los seres humanos tienen una enorme capacidad de dar las cosas por sentadas. En cuestión de pocos meses, incluso dentro de pocos días, un artilugio recién inventado, o los nuevos privilegios políticos o económicos, serán considerados parte elemental del orden existente. Cuando se alcanzan todos los techos que tanto se han deseado, se convierten en el suelo que todos pisamos. No nos pasamos el tiempo comparando nuestra actual felicidad con nuestra desdicha pasada;

más bien la aceptamos como nuestra prerrogativa y nos volvemos amargamente resentidos si nos vemos temporalmente privados de ella. Siendo nuestras mentes como son, no experimentamos el progreso de forma continuada, sino sólo a golpes y tirones, durante las primeras fases de cualquier nuevo avance.

De la política como medio del progreso humano pasaremos ahora a la educación. Este asunto es casi ilimitado, aunque por fortuna, en este contexto en particular, sólo uno de sus aspectos es relevante. En tanto en cuanto no sean dependientes del temperamento o de lo accidental, la felicidad, la bondad y la creatividad son productos de la filosofía de la vida de cada individuo. Somos según sean nuestras creencias. Y lo que creamos depende de lo que se nos haya enseñado —por parte de nuestros padres y de nuestros maestros, de los libros y periódicos que leemos, de las tradiciones, claramente formuladas o bien tácitas, así como de las organizaciones económicas, políticas y eclesiásticas a que pertenezcamos. Si ha de existir un genuino progreso humano, la felicidad, la bondad y la creatividad han de mantenerse en los individuos de las sucesivas generaciones, a lo largo de la fase de la vida que por naturaleza no es progresiva, y a despecho de circunstancias que a menudo serán desfavorables. De las filosofías básicas de la vida que se pueden imponer sobre un individuo, o que éste puede elegir y apropiarse, unas son conducentes al mantenimiento de la felicidad, la bondad y la creatividad, y otras son manifiestamente contraproducentes.

El hedonismo, por ejemplo, es una filosofía inadecuada. Nuestra naturaleza y el mundo son de tal manera que si hacemos de la felicidad nuestra meta, no alcanzaremos la felicidad. La filosofía implícita en la moderna publicidad (la fuente de la cual millones de personas extraen actualmente su *Weltanschauung*) es una especial forma del hedonismo. La felicidad, nos dicen los publicistas, ha de perseguirse como un fin en sí mismo, y no hay más felicidad que la que nos llega a resultas de la adquisición de alguno de los productos de la tecnología avanzada. Así se vincula el hedonismo con la fe decimonónica de que el progreso tecnológico está en necesaria correlación con el progreso humano. Si las medias de rayón a uno le hacían feliz, ¡cuánto más feliz tiene que ser con las de nylon, que son producto de una tecnología más avanzada! Por desgracia, la

mente del hombre no funciona de esta manera. En consecuencia, quienes consciente o inconscientemente aceptan la filosofía expuesta por los publicistas tendrán considerables dificultades para mantener incluso la felicidad, por no hablar ya de la bondad o la creatividad.

Más adecuadas son esas otras filosofías políticas que para millones de nuestros contemporáneos han ocupado el lugar de las religiones tradicionales. En estas filosofías políticas, el intenso nacionalismo se combina con una teoría del estado y con un sistema económico. Quienes aceptan estas filosofías, ya sea por libre voluntad o porque desde la infancia han estado sujetos a una implacable propaganda, se sienten inspirados en muchos casos para llevar una vida de devoción a la causa nacional e ideológica. Así alcanzan y mantienen una especie de felicidad y una especie de bondad. Por desgracia, con las perversiones públicas más atroces a menudo se relaciona una elevada moralidad personal; la nación y el partido son de hecho las deidades en cuyo servicio el fiel se siente justificado para hacer cualquier cosa, por abominable que sea, siempre y cuando parezca aportar algún avance a tan sagrada causa. E incluso la felicidad que proviene del servicio a una causa más grande que uno mismo es propensa, en estos casos, a resultar un tanto precaria. Allí donde se emplean medios perversos para la consecución de un fin digno, la meta alcanzada nunca será el buen fin que se propuso originalmente, sino meramente la consecuencia inevitable del uso de esos medios perversos. Por esta razón, la felicidad que proviene de la dedicación del yo a tales causas políticas debe ser siempre atemperada por el desasosiego que surge del fracaso crónico a la hora de cumplir el ideal ansiado.

En las religiones de carácter devocional, como son determinadas formas del cristianismo, el hinduismo y el budismo, la causa a la cual el fiel se dedica es sobrenatural, y la plena consecución de su ideal no es «de este mundo». En consecuencia, sus partidarios tienen mejores posibilidades de mantener la felicidad y, excepto allí donde las sectas rivales luchan por el poder, están menos tentados por la inmoralidad pública que los devotos de las religiones políticas.

El estoicismo es anterior a los estoicos, y también los ha sobrevivido. Es el nombre que damos al intento de los hombres por lograr la independencia del entorno, y el control del mismo, más

por medios psicológicos que por medio de una mutación y una selección o bien, en el nivel humano, por medio de una tecnología más eficaz. Como depende sobre todo de la voluntad, y como, por poderosa y bien adiestrada que sea la voluntad, no está nunca a la altura de las circunstancias, el simple estoico nunca ha alcanzado plenamente ese ideal de la felicidad en la independencia ni la bondad en el desapego voluntario de las cosas.

Los objetivos del estoicismo son logrados plenamente no por los estoicos, sino por aquellos que, mediante la contemplación y la devoción, se abren a la «gracia», al «Logos», al «Tao», al «Atman-Brahman», a la «luz interior». El progreso específicamente humano en la felicidad, la bondad y la creatividad, y el equivalente psicológico del progreso biológico en la independencia y el control, se logran de mejor manera mediante la búsqueda de la finalidad del hombre. Al apuntar a la consecución de lo eterno somos capaces de sacar el mejor partido de nuestras vidas, y ese mejor partido es siempre un progreso en marcha.

# 11. NUEVAS REFLEXIONES SOBRE EL PROGRESO

Continuando con el comentario que comenzamos en el último número de *Vedanta and the West*, intentaré en este artículo arrojar cierta luz sobre la idea del progreso en relación con la finalidad del hombre, la plasmación de que «tú eres eso». Si se contempla desde el punto de vista de la Filosofía Perenne, el progreso biológico es un avance en la calidad y la extensión de la conciencia que se puede heredar. En el curso de la evolución terrestre, la vida ha desarrollado la conciencia, y en el hombre, que es el punto más elevado de esa evolución, la conciencia ha llegado al punto en el que cualquier individuo dado puede —si es que lo desea, si sabe cómo, y si está preparado para cumplir ciertas condiciones— abrirse al conocimiento unitivo de la realidad espiritual. La evolución biológica no por sí misma conduce automáticamente a este conocimiento unitivo. Conduce meramente a la posibilidad de dicho conocimiento. Y conduce a esa posibilidad por medio del desarrollo de la libre voluntad y de la conciencia de sí mismo. Pero la libre voluntad y la conciencia de sí mismo son las raíces de la ignorancia específicamente humana, así como de las fechorías del hombre. Las facultades que posibilitan el conocimiento unitivo de la realidad son esas mismas facultades que tientan a los seres humanos a permitirse condescendientemente esa conducta literalmente demente y diabólica de la que, entre todos los animales, sólo el hombre es capaz. Éste es un mundo en el que nadie consigue nada gratuitamente. La capacidad de ascender se adquiere a expensas de la posibilidad de caer más bajo. Sólo un ángel de luz puede convertirse en el Príncipe de las Tinieblas. En los niveles inferiores del desarrollo evolutivo no hay ignorancia voluntaria ni fechorías voluntarias; en cambio, por esta misma razón, tampoco existe

iluminación ninguna. He ahí por qué, a pesar de Buchenwald y de Hiroshima, tenemos que dar gracias por haber alcanzado el nacimiento en la especie humana.

Cualquier ser que viva de acuerdo con el instinto, vive en un estado propio de lo que podría denominarse la gracia animal. No hace su voluntad, sino la voluntad de Dios-en-la-naturaleza. El hombre no vive sólo de acuerdo con el instinto; sus pautas de comportamiento no son innatas, sino adquiridas. Tiene entera libertad, dentro de los límites impuestos por la sociedad y por sus propios hábitos de pensamiento, para elegir lo bueno o lo malo, así como los medios intelectuales y morales para conseguir su finalidad o su autodestrucción. «Hágase no la mía, sino tu voluntad»: tal es la esencia de toda religión. La libre voluntad se da con tal de que la voluntad propia sea aniquilada en el equivalente espiritual del instinto. El progreso biológico traza una línea recta, pero el progreso espiritual que tenemos entera libertad de imponer sobre el producto final humano del progreso biológico, se alza en una espiral hacia un punto correspondiente a la posición del animal que vive de acuerdo con el instinto, o la voluntad de Dios-en-la-Naturaleza, sólo que incomensurablemente superior.

El progreso específicamente humano en la felicidad, la virtud y la creatividad, se puede evaluar en un último análisis en tanto condición del avance espiritual hacia la finalidad del hombre. El hambre, la privación y la miseria; la codicia, el odio, la ira y la lujuria; la estupidez propia del asco, la insensibilidad… ésos son los obstáculos que se interponen en el camino del avance espiritual. Al mismo tiempo, no debería olvidarse que si la felicidad, la moral y la creatividad son tratados como fines en sí mismos, en vez de ser considerados medios hacia un fin ulterior, pueden convertirse en obstáculos al avance espiritual, obstáculos no menos serios, a su manera, que la penuria, el vicio y la convencionalidad. La iluminación no habrá de ser lograda por aquella persona cuyo propósito en la vida sea «pasarlo bien», ni por el adorador puritano de una moral represiva en sí misma, ni por el esteta que vive para la creación o la apreciación de la belleza formal. La idolatría es fatal siempre; hasta los bienes más preciados de la humanidad dejan de ser bienes si son adorados por sí mismos, y no utilizados como han de ser utilizados, para la consecución de un bien definitivo que los

trascienda.

Así llegamos al progreso en relación con la vida espiritual, en relación, es decir, con la búsqueda consciente de la finalidad del hombre. Es significativo en este contexto el comentario de Buda, en el sentido de que quien dice ser, un *arhat* proclama en consecuencia que no es un *arhat*. Dicho de otro modo, es fatal jactarse de los logros o quedar satisfecho con una experiencia que si bien forma parte de la iluminación, es producto de la gracia, y no del esfuerzo personal. El progreso en la espiritualidad aporta contrición al tiempo que alegría. La iluminación se experimenta como alegría; esta brillante dicha ilumina todo lo que, dentro del yo, permanece sin iluminar, despejando nuestra habitual, ciega complacencia respecto a los defectos y las exigüidades, y llevándonos a lamentar no solamente lo que somos, sino también el hecho mismo de nuestra individualidad distinta. En la iluminación total e ininterrumpida no puede haber otra cosa que amor, alegría y paz, que son los frutos del espíritu; ahora bien, en el camino hacia esa consumación la contrición ha de alternar con la dicha, y el progreso puede medirse aduciendo la naturaleza de lo arrepentido: pecados, imperfecciones y, por último, nuestra propia existencia individualizada.

Al lado del genuino progreso en la espiritualidad existe un progreso ilusorio mediante experiencias que se consideran aprehensiones de la Realidad definitiva, pero que de hecho nada tienen que ver con ella. Estas experiencias pertenecen principalmente a dos clases. En la primera se encuentran esas intoxicaciones emocionales inducidas cuando se concentra la devoción en algo imaginario, por ejemplo, en la imagen mental de cierta persona. Ciertas clases de ejercicios espirituales, como los que ideó san Ignacio de Loyola, existen solamente con objeto de adiestrar los poderes imaginativos y de despertar intensas emociones en relación con las fantasías conjuradas de ese modo. Los místicos genuinos, como san Juan de la Cruz o el autor de *La nube del no saber*, insisten en que en la misma naturaleza de las cosas es imposible alcanzar la comprensión de la Realidad definitiva cultivando la imaginación y los sentimientos, ya que la imaginación y el sentimiento pertenecen al ego disgregado, mientras que la divinidad trascendente e inmanente sólo puede alcanzarse cuando

el ego se ha aquietado y se ha dejado al margen, cuando se ha creado en la mente un espacio vacío que deje sitio, por así decir, al *Atman-Brahman*. El éxtasis de las emociones conquistadas mediante la imaginación es íntegramente diferente de la comprensión unitiva del Fundamento divino.

Las experiencias ilusorias del segundo tipo son aquellas que se deben a una inducción semejante a una autohipnosis. En muchos de los *sutras* del Mahayana se pone especial énfasis en la necesidad de evitar el falso *samadhi* de los *sravakas* y los *Pratyeka-Buddha*. Se trata de una condición negativa, una ausencia de conciencia, y no de una auténtica transfiguración. Se escapa del mundo; no se ve de nuevo, *sub especie aeternitatis*. «Si las puertas de la percepción fueran depuradas», escribió Blake, «todo se habría de mostrar al hombre tal como es, infinito». Pero en este falso *samadhi* no existe depuración de la percepción; hay un mero apartarse, una abolición de la percepción solamente temporal. Se trata de una reversión hacia la condición de materia inanimada, y no de un avance hacia la finalidad del conocimiento unitivo de la divina realidad dentro del alma y más allá del mundo.

## 12. SUSTITUTOS DE LA LIBERACIÓN

La urgencia de autotrascenderse está tan extendida y es en ocasiones casi tan poderosa como la urgencia de autoafirmarse. Los hombres desean intensificar su conciencia de ser aquello que han terminado por considerar que son, pero también desean —y lo desean muy a menudo con una violencia irresistible— la conciencia de ser otro. En una palabra, anhelan salir de sí mismos, ir más allá de los límites de ese universo isla dentro del cual cada individuo se encuentra confinado. Este deseo de autotrascenderse no es idéntico al deseo de huir del dolor físico o mental. En muchos casos, sin duda, el deseo de huir del dolor refuerza el deseo de autotrascendencia, sólo que éste puede existir sin aquel otro. Si no fuera así, muchas personas sanas y respetables, que —según la jerga de los psiquiatras— «han realizado una excelente adaptación a la vida», jamás sentirían la necesidad de ir más allá de sí mismas. Y lo cierto es que lo hacen. Incluso entre aquellos a quienes la naturaleza y la fortuna han dotado de mayores riquezas, no es infrecuente encontrar un horror profundamente arraigado respecto de su propio yo, o un apasionado anhelo por liberarse de la repulsiva, pequeña identidad a la que la perfección de su «adaptación a la vida» les ha condenado precisamente de por vida, a no ser que hagan una apelación al Tribunal Supremo. «Estoy amargado», escribe Gerald Manley Hopkins,

> Estoy amargado, me arde el corazón. El más hondo decreto de Dios amargo me sabe porque sabe a mí,
> a los huesos que me sostienen, a mi carne, a la sangre que rebosa.
> La levadura de uno mismo agria la harina del espíritu y la ensombrece.
> Veo que así son los que se han perdido, y que su azote ha de ser
> como soy yo el mío, sudoroso, sólo que el mío es peor.

La total condena estriba en ser el que uno es, sudoroso, sólo que

peor. Ser el yo sudoroso que uno es, pero nada peor, y tampoco nada mejor, es una condena parcial, y esta condena parcial es la de cada día.

Si experimentamos esa urgencia de autotrascendernos, se debe a que de alguna forma oscura, y a pesar de nuestra ignorancia consciente, sabemos quiénes somos en realidad. Sabemos (o, por decirlo con más exactitud, algo dentro de nosotros sabe) que el terreno de nuestro conocimiento individual es idéntico al terreno de todo el conocer y de todo el ser, que el *Atman* (la mente en el acto en que elige adoptar el punto de vista temporal) es lo mismo que el *Brahman* (la mente en su esencia eterna). Sabemos todo esto, aun cuando nunca hayamos oído hablar de las doctrinas en las que este hecho primordial ha sido descrito; con eso y con todo, incluso cuando casualmente estemos familiarizados con ellas, podemos contemplar estas doctrinas como mera chaladura. También conocemos su corolario práctico, a saber: que el final definitivo, el propósito, la razón de nuestra existencia es hacer sitio en el «tú» para que tenga cabida el «eso», o hacerse a un lado para que el terreno en que todo se cimienta aflore a la superficie de nuestra conciencia, «morir» tan por completo que podamos decir «estoy crucificado con Cristo: no obstante, vivo; sólo que no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí». Cuando el ego de los fenómenos se trasciende, el Yo esencial queda en libertad para comprender, en términos de la conciencia finita, la realidad de su propia eternidad, junto con el hecho correlativo de que todos los particulares en el mundo de la experiencia toman parte en la intemporalidad y en el infinito. Ésta es la liberación, la iluminación, la visión beatífica en la que todas las cosas son percibidas tal como son «en sí mismas», y no tal como son en relación con un ego que anhela y que aborrece.

El oscuro conocimiento de lo que en realidad somos no es más que un conjunto de versiones de nuestro pesar por tener que ser en apariencia lo que no somos, y de nuestro tan a menudo apasionado deseo de sobrepasar los límites del ego que nos aprisiona. La única autotrascendencia liberadora será la que nos lleve al conocimiento del hecho primordial. No obstante, esta autotrascendencia es más fácil de describir que de lograr. Para aquellos que se dejan disuadir por las dificultades de un camino en constante ascenso, existen otras alternativas menos arduas. La autotrascendencia no es de

ninguna manera un proceso de constante elevación. Sin duda, en la mayoría de los casos es una huida hacia abajo, hacia un estado inferior al de la personalidad, o bien horizontal, hacia algo más amplio que el ego, y no desde luego hacia lo alto, hacia lo esencialmente otro. Siempre intentamos mitigar los resultados de la Caída Colectiva en el aislamiento del yo por medio de otra caída, estrictamente privada, que nos lleve a la animalidad o a la enajenación mental, o por medio de una dispersión del yo más o menos digna de crédito, hacia el arte o la ciencia, la política, un hobby o un trabajo. No hará falta decir que estos sustitutos de la autotrascendencia, estas huidas hacia sucedáneos de la gracia, subhumanos o apenas humanos, son insatisfactorias en el mejor de los casos; en el peor son desastrosas.

Sin un entendimiento cabal de la profunda y asentada urgencia de autotrascenderse que es propia del hombre, y de su muy natural reluctancia a emprender el camino más duro, el camino ascendente, así como de su búsqueda de una liberación falseada que se halle por debajo o bien a un lado de su personalidad, no podemos aspirar a extraer un sentido de los hechos de la historia, tal como los observamos y los recogemos. Por esta razón, me propongo describir algunos de los sucedáneos de la gracia más comunes, hacia los cuales y por medio de los cuales los hombres y las mujeres han intentado escapar de la atormentadora conciencia de ser quienes son.

En Francia hay un establecimiento en el que se venden bebidas alcohólicas por cada cien habitantes más o menos. En los Estados Unidos, hay probablemente al menos un millón de alcohólicos sin remedio, aparte de una cantidad muy superior de personas que consumen alcohol en exceso, aunque su enfermedad no haya avanzado todavía hasta ser mortal. En lo que atañe al consumo de sustancias estupefacientes en el pasado no tenemos cifras precisas. En Europa occidental, entre los celtas y los teutones, y a lo largo de las épocas medieval y moderna, la ingestión individual de alcohol era probablemente muy superior a la de hoy. En las múltiples ocasiones en que hoy tomamos un té, un café o un refresco, nuestros antepasados se regalaban un vaso de vino, de cerveza, de aguamiel y, en siglos más recientes, de ginebra, coñac y otras

variantes de «licores duros». La ingestión regular de agua era uno de los castigos que se imponía a los malhechores, o que aceptaban los religiosos, junto con una ocasional dieta vegetariana como forma de mortificación severa.

El alcohol no es más que una entre las muchas drogas que emplean los seres humanos como vía de escape del yo aislado. De los narcóticos naturales, los estimulantes y los alucinógenos, creo que no hay uno solo cuyas propiedades no hayan sido conocidas desde tiempo inmemorial. La moderna investigación farmacopédica nos ha dado una amplísima gama de drogas sintetizadas de nuevo cuño, pero en lo tocante a los venenos naturales no puede decirse que haya desarrollado mejores métodos de extracción, concentración y combinación que los ya conocidos. Desde la amapola al curare, desde la coca de los Andes a la hierba de los indios y el agárico siberiano, cada árbol, cada matorral, cada hongo capaz, una vez ingerido, de producir efectos excitantes o visionarios, ha sido descubierto hace mucho tiempo, aparte de haber sido sistemáticamente empleado. Éste es un hecho de profunda significación, pues parece demostrar que, en todas partes y en todos los momentos de la historia, los seres humanos han percibido una radical inadecuación respecto de su existencia personal, la miseria de hallarse aislados en su propio yo. Al explorar el mundo en derredor, el hombre primitivo evidentemente «probó todas las cosas y cultivó aquellas que eran buenas». De cara a los propósitos de la preservación de uno mismo, el bien está en todos los frutos y hojas comestibles, en todas las raíces o semillas capaces de alimentarle. Pero en otro contexto —el contexto de la insatisfacción con uno mismo, del deseo de autotrascendencia—, el bien está en todo aquello que la naturaleza nos proporcione y mediante lo cual la conciencia del individuo pueda ser cualitativamente transformada. Tales cambios inducidos por las drogas pueden ser manifiestamente perniciosos, e incluso pueden entrañar el coste de una incomodidad en el presente y una adicción en el futuro, por no hablar de la degeneración y la muerte prematura. Todo esto es lo de menos; lo que importa es la conciencia, aunque sólo dure una hora o dos, o tan sólo unos minutos, de ser otro distinto, o más bien de ser algo distinto del yo en su aislamiento.

El éxtasis por medio de la intoxicación sigue siendo una parte esencial de las prácticas religiosas de muchos pueblos primitivos. Tal como muestran con toda claridad los documentos que han sobrevivido hasta hoy, fue en otros tiempos una parte no menos esencial de la religión de los celtas, los teutones, los griegos, los pueblos de Oriente Medio y los conquistadores arios de la India. No es sólo cuestión de que «la cerveza puede mejor que Milton justificar los modos en que Dios trata al hombre». La cerveza es, además, ese dios. Entre los celtas, *sabazios* era el nombre divino que se daba a la enajenación percibida al hallarse uno totalmente embriagado de cerveza. Más al sur, Dioniso era, entre otras cosas, la objetivación divina de los efectos psicofísicos de un exceso de vino. En la mitología védica, Indra era el dios de una droga hoy imposible de identificar, llamada *soma*. Héroe conocido por haber matado al dragón, era la proyección ampliada sobre el cielo de esa otredad extraña y gloriosa que experimentaban los embriagados.

En tiempos más recientes, la cerveza y los demás atajos tóxicos hacia la autotrascendencia ya no son oficialmente adorados en calidad de dioses. La teoría ha experimentado un cambio que no se ha dado en la práctica; en la práctica, son millones y millones los hombres y mujeres civilizados que siguen teniendo devoción no al espíritu liberador, pero sí al alcohol, al hachís, al opio y sus derivados, a los barbitúricos y a otras drogas sintéticas que se han sumado al antiquísimo catálogo de los venenos capaces de generar la autotrascendencia. En cualquier caso, claro está, lo que parece un dios es, en realidad, un demonio; lo que parece una liberación es, en realidad, una nueva esclavitud.

Al igual que la intoxicación, la sexualidad elemental, cultivada en sí misma al margen del amor, fue en otro tiempo un dios, no sólo como principio de la fertilidad, sino también como manifestación de la otredad radical inmanente a todo ser humano. En teoría, la sexualidad elemental hace tiempo que ha dejado de ser un dios; en la práctica, aún cuenta con incontables masas de adeptos.

Existe una sexualidad elemental que sí es inocente, y una sexualidad elemental que es moral y estéticamente repugnante. La sexualidad del Edén y la sexualidad de la cloaca tienen el poder de transportar al individuo más allá de los límites de su ego aislado.

Pero la segunda variante, cabe imaginar tristemente que la más habitual, lleva a quienes la cultivan a un nivel inferior de subhumanidad, a una alienación más completa que la primera. De ahí la perpetua atracción que tienen la orgía y el desenfreno.

En la mayor parte de las comunidades civilizadas, la opinión pública condena el libertinaje y la adicción a las drogas por ser conductas éticamente erróneas. Y a la condena moral se suma la disuasión fiscal y la represión legal. El alcohol está sujeto a altos impuestos, la venta de narcóticos está prohibida en todas partes, y ciertas prácticas sexuales son consideradas delito. Pero cuando pasamos de la ingestión de drogas y de la sexualidad elemental a la tercera gran vía de autotrascendencia del yo en sentido descendente, hallamos por parte de los moralistas y los legisladores una actitud muy distinta, mucho más indulgente. Resulta desde luego tanto más sorprendente, ya que el delirio en masa, tal como podríamos denominarlo, encierra un peligro mucho más inmediato para el orden social y es una amenaza más dramática para la escueta capa de decencia, racionalidad y tolerancia mutua que constituye la civilización; mucho más, en todo caso, que el alcohol o el libertinaje. Cierto es que un hábito generalizado y persistente de excesiva indulgencia en la sexualidad puede dar por resultado, como ha defendido J. D. Unwin, una disminución del nivel de energía de toda la sociedad, incapacitándola, por tanto, para alcanzar y mantener un nivel elevado de civilización. De igual manera, la drogadicción, si se extendiera suficientemente, podría disminuir la eficacia militar, económica y política de la sociedad en que llegara a ser prevaleciente. En los siglos XVII y XVIII, el alcohol fue un arma secreta en manos de los europeos dedicados al tráfico de esclavos; la heroína, en el siglo XX, lo ha sido en manos de los militaristas japoneses. Borracho como una cuba, un negro era presa fácil. En cuanto a los chinos adictos a la heroína, se podía dar por sentado que no plantearían problemas a los conquistadores que les arrebataran su tierra. Pero éstos son casos excepcionales. Cuando depende de sí misma, una sociedad por lo común consigue llegar a un acuerdo con su veneno predilecto. La droga es un parásito en el cuerpo político de una nación, pero es un parásito cuyo huésped tiene la fuerza suficiente para mantenerlo bajo control. Y eso mismo

es aplicable a la sexualidad elemental. En contra de sus excesos, la sociedad se las ingenia para protegerse.

La defensa que se lleva a cabo contra el delirio de las masas es en demasiados casos mucho menos apropiada. Los moralistas profesionales que lanzan sus invectivas contra la embriaguez se muestran extrañamente silenciosos en lo tocante a un vicio no menos asqueante, como es la intoxicación en masa, la autotrascendencia descendente que rebaja al individuo a un nivel subhumano, puesta en práctica mediante el sencillo proceso de agregarse el individuo a una muchedumbre.

«Allí donde dos o tres se reúnen en mi nombre, Dios está en medio de ellos». En medio de doscientos o trescientos individuos la presencia divina es algo más problemática. Y cuando las cifras se disparan a dos o tres millares, a decenas de miles, la probabilidad de que Dios esté ahí, en la conciencia de cada individuo, mengua hasta el punto de esfumarse. Ésa es la naturaleza de las muchedumbres excitadas (y toda multitud se excita automáticamente): allí donde se congregan dos o tres mil personas se produce una ausencia no ya de la deidad, sino también de la humanidad más corriente. El hecho de ser uno en la multitud libera al hombre de la conciencia de estar aislado en su ego y lo transporta hacia lo abyecto, hacia un dominio menos que personal, en el cual no hay responsabilidades, no hay bien ni mal, no hay necesidad de pensar, de juzgar ni de discriminar; tan sólo existe una vaga sensación de ayuntamiento, una excitación compartida, una alienación colectiva. Por ende, se trata de una alienación menos agotadora y más prolongada que la que sigue al envenenamiento mediante alcohol o morfina. Por si fuera poco, el delirio en masa puede ser consentido no ya soportando cierta mala conciencia, sino en muchos casos, realmente, con un resplandor positivo de virtud consciente. Y es que lejos de condenar la práctica descendente de la autotrascendencia por medio de la intoxicación en el rebaño, los líderes de la iglesia y del estado han fomentado activamente esta clase de degradación, siempre y cuando pudiera ser empleada para reforzar sus propias finalidades.

Individualmente, y en los grupos aglutinados por intenciones que constituyen una sociedad saludable, los hombres y las mujeres despliegan una cierta capacidad de pensamiento racional y de

elección libre a la luz de principios éticos. Pastoreados hasta formar muchedumbres informes, esos mismos hombres y mujeres se conducen como si estuvieran poseídos, pero no por la razón ni por la libre voluntad. La intoxicación en masa los reduce a una condición caracterizada por la irresponsabilidad infrapersonal y antisocial. Drogados por ese misterioso veneno que cada muchedumbre excitada segrega, caen en un estado de muy alta sugestionabilidad. Mientras se encuentren en tal estado, creerán cualquier estupidez y obedecerán cualquier orden, por insensata o delictiva que pueda llegar a ser. Para los hombres y mujeres que se hallen bajo el veneno del rebaño, «todo lo que yo diga tres veces es verdad» —y todo lo que yo diga trescientas veces será una revelación divina—. He ahí por qué las autoridades —los sacerdotes, los líderes de los pueblos— nunca han proclamado inequívocamente la inmoralidad de esta forma de autotrascendencia descendente. Es verdad que el delirio de las masas que evocan los integrantes de la oposición, o que se invoca en nombre de principios heréticos, siempre ha sido condenado por quienes estuvieran en el poder. Pero el delirio de las masas suscitado por los agentes del gobierno, el delirio de las masas en nombre de la ortodoxia, es una cuestión enteramente distinta. En todos los supuestos en los que pueda llevarse a la práctica para servir a los intereses de los hombres que controlan la iglesia y el estado, la autotrascendencia descendente por medio de la intoxicación en rebaño recibe el tratamiento de algo legítimo y sumamente deseable. Las peregrinaciones y los mítines políticos, las celebraciones coribánticas y los desfiles patrióticos, este tipo de manifestaciones en masa son éticamente correctas mientras sean *nuestras* peregrinaciones, *nuestros* mítines, *nuestras* celebraciones y *nuestros* desfiles. El hecho de que la mayoría de los participantes en ese tipo de celebraciones se encuentren provisionalmente deshumanizados por el veneno del rebaño no tiene relevancia en comparación con el hecho de que su deshumanización puede utilizarse para consolidar las potencias religiosas y políticas *de facto*. Estar en una muchedumbre es el mejor antídoto de cuantos se conocen contra el pensamiento independiente. De ahí el arraigado rechazo del dictador a la «mera psicología» y a la vida privada. «Intelectuales del mundo, ¡unios! No tenéis nada que perder, salvo

vuestra inteligencia».

Las drogas, la sexualidad elemental, la intoxicación de las masas: éstas son las tres vías más populares de autotrascendencia descendente. Existen muchas otras, aunque no tan frecuentadas como estas anchas autopistas descendentes, que conducen con la misma certeza a esa misma meta infrapersonal. Por ejemplo, la vía del movimiento rítmico, tan abundantemente empleada en las religiones primitivas. Y estrechamente relacionada con el rito del movimiento rítmico para la consecución del éxtasis se encuentra el rito del sonido rítmico, igualmente tendente a la consecución del éxtasis. La música es tan vasta como la naturaleza humana, y tiene algo que decir a los hombres y a las mujeres a todos los niveles de su ser, desde la sentimentalidad autocontemplativa hasta la abstracción intelectual, desde lo espiritual hasta lo meramente visceral. En una de sus múltiples formas, la música es una potente droga, en parte estimulante, en parte narcótica, pero capaz de todos modos de una alteración total.

Otra de las vías hacia la autotrascendencia descendente es la que Cristo llamaba «repetición vana». Y otra más es el dolor autoprovocado, que se emplea en todas las religiones para modificar los estados normales de conciencia, como medio de adquirir poderes psíquicos.

¿Hasta qué extremo, y en qué circunstancias, es posible que un hombre haga uso del camino descendente como vía hacia la genuina autotrascendencia espiritual? A primera vista, parece obvio que un camino descendente no es, ni puede ser nunca, el camino que enaltezca. Pero en el reino de la existencia, las cosas no son tan simples como puedan serlo en este bello y aseado mundo de las palabras. En la vida real, un movimiento descendente puede ser el arranque de un ascenso. Cuando la cáscara del ego se ha rajado y comienza a darse una conciencia de la otredad subliminal y fisiológica que subyace a la personalidad, a veces ocurre que entrevemos, fugaz pero apocalípticamente, esa Otredad que es el Fundamento en que se cimienta todo ser. Mientras estemos circunscritos a nuestro yo aislado, seguiremos sin tener conciencia de los varios no-yoes a los que estamos relacionados: el no-yo

orgánico, el no-yo del subconsciente personal, el no-yo colectivo del medio psíquico, a partir del cual han cristalizado nuestras individualidades, y el no-yo del Espíritu inmanente y trascendente. Cualquier huida, incluso por un camino descendente, posibilita al menos una momentánea conciencia del no-yo a todos sus niveles. Hay constancia de diversos casos en los que una simple «revelación anestésica» ha servido de punto de partida de una actitud nueva frente a la vida. En los mítines y las reuniones de masas, a veces sucede que la persona intoxicada por el veneno del rebaño adquiere un nuevo conocimiento que le transforma de modo permanente. Dicho en dos palabras, el camino descendente no conduce invariablemente al desastre. Ahora bien, conduce allí con la frecuencia suficiente para que su andadura sea extremadamente desaconsejable.

Sobre el asunto de la autotrascendencia horizontal es bien poco lo que hay que decir, no porque el fenómeno carezca de importancia (nada más lejos), sino porque es demasiado obvio y no parece requerir análisis, aparte de que se produce con tal frecuencia que no se presta a una fácil clasificación.

Con objeto de huir de los horrores del yo aislado, la mayor parte de los hombres y mujeres eligen, las más de las veces, no ya ascender ni descender, sino desplazarse lateralmente. Se identifican con una causa más amplia que sus propios intereses inmediatos, pero no rebajándose; de ser más elevada esa causa, lo será solamente dentro del espectro de los valores sociales al uso. Esta autotrascendencia horizontal, o casi horizontal, puede tener por objeto algo tan banal como un hobby, o tan preciado como el amor conyugal. Puede alcanzarse por medio de la identificación del yo con cualquier actividad humana, desde la dirección de una empresa hasta la investigación en el terreno de la física nuclear, desde la composición musical hasta el coleccionismo filatélico, desde las campañas electorales hasta la educación de los niños o el estudio de los hábitos de apareamiento de las aves.

La autotrascendencia horizontal es de la máxima importancia. Sin ella no existiría el arte, la ciencia, la ley, la filosofía; no existiría desde luego, la civilización. Y tampoco habría guerras, ni *odium theologicum* o *ideologicum*, ni intolerancia sistemática, ni persecuciones. Estos grandes bienes y estos enormes males son fruto

de la capacidad que tiene el hombre de identificarse total y continuamente con una idea, un sentimiento, una causa. ¿Cómo es posible tener el bien sin el mal, una civilización enaltecida sin una saturación de bombas y sin exterminar a los herejes políticos y religiosos? La respuesta es que lisa y llanamente no podemos tenerla, en tanto en cuanto nuestra autotrascendencia permanezca en un plano exclusivamente horizontal.

Cuando nos identificamos con una idea, con una causa, de hecho estamos adorando algo hecho en casa y habitualmente hecho a medida, algo parcial y parroquiano, algo que, por noble que sea, es demasiado humano. «El patriotismo», como concluía un gran patriota en la víspera de su ejecución por parte de los enemigos de su nación, «el patriotismo no es suficiente». Tampoco lo son el socialismo, el comunismo, el capitalismo; tampoco lo es el arte, la ciencia, el orden público, ni ninguna organización religiosa o iglesia en concreto. Todo ello es indispensable, pero ninguno es por sí suficiente. La civilización exige del individuo la identificación del yo con las más altas causas de la humanidad, pero si esta identificación del yo con lo que es humano no se produce acompañada por un esfuerzo consciente y consistente por lograr la autotrascendencia ascendente hacia la vida universal del Espíritu, los bienes alcanzados siempre estarán mezclados con males que los contrarresten. «Hacemos un ídolo de la verdad en sí misma», escribió Pascal, «porque la verdad sin caridad no es Dios, sino su imagen, mero ídolo al cual no debemos ni amor ni adoración». Y no es solamente erróneo adorar un ídolo, sino que es también extremadamente inoportuno. Por ejemplo, la adoración de la verdad al margen de la caridad —la identificación del yo con la causa de la ciencia sin que se dé acompañada por la identificación del yo con el Fundamento en que se cimienta todo ser— da por resultado un tipo de situación que debemos afrontar hoy en día. Todo ídolo, por exaltado que sea, resulta a la larga un Moloch hambriento de sacrificios humanos.

# 13. REFLEXIONES SOBRE EL PADRENUESTRO - I

La familiaridad no por fuerza genera la comprensión; muy al contrario, a menudo interfiere con la comprensión. Damos las cosas que nos son familiares por sentadas, y ni siquiera intentamos averiguar de qué se trata. Para millones de hombres y mujeres, las frases del Padrenuestro son las formas verbales más familiares que existen, pero distan mucho de haber sido entendidas. Por esa razón, en el pasado, ha sido esta oración objeto de tantos comentarios; por esa razón, también, me ha parecido que vale la pena añadir estas breves reflexiones a tan larga lista.

La invocación define la naturaleza del Dios al cual se dirige el fiel por medio de la oración misma. El pleno significado de su contenido podrá ser mejor comprendido si se resaltan sucesivamente las palabras de que consta.

«Padre *nuestro* que estás en los Cielos».

Dios es nuestro en tanto en cuanto Él es la fuente y el principio universal, el ser de todos los seres, la vida de todo lo que vive, el espíritu de todas las almas. Está presente en todas las criaturas, aunque no todas las criaturas tienen la misma conciencia de Su presencia. El grado de dicha conciencia varía a tenor de la cualidad del que tiene conciencia, ya que el conocimiento es siempre una función del ser. La naturaleza de Dios es plenamente comprensible sólo para Dios mismo. Entre el resto de los seres, el conocimiento de la naturaleza divina se expande y se adecúa en proporción al grado de semejanza con la divinidad que alcanza el ser. Como señala san Bernardo, «Dios, quien en Su simple sustancia lo es todo, en todas partes por igual, no obstante, en lo que a la eficacia se refiere, se encuentra en los seres racionales de modo distinto que en los irracionales, y en los buenos de modo distinto que en los malos. Se

encuentra en los seres irracionales de manera tal que no será comprendido por éstos; en cambio, puede ser comprendido mediante el conocimiento de todos los seres racionales, pero sólo los buenos lo conocen además por Su amor», y podríamos añadir que también lo conocen mediante la contemplación, que no es sino la expresión más elevada del amor de Dios que siente el hombre.

La finalidad de la existencia del hombre es ésta; adecuarse a comprender la presencia de Dios en él y en los demás. El valor de todo cuanto piensa y de todo cuanto hace ha de medirse según sea su capacidad para Dios. Los pensamientos y los actos son buenos cuando nos hacen ser moral y espiritualmente más capaces de comprender a ese Dios que es *nuestro*, que es inmanente a cada alma y que es trascendente en tanto principio universal en el que vivimos y nos movemos y tenemos el ser. Son malos, en cambio, cuando tienden a reforzar las barreras que se levantan entre Dios y nuestras almas, o las almas de otros seres.

«*Padre* nuestro que estás en los Cielos».

Un padre engendra a sus hijos, les da su respaldo, los ama y los educa, y sin embargo, los castiga.

Todos los seres sensibles son capaces de desobedecer la voluntad del Padre, muy en especial el hombre. A la inversa, el hombre es ante todo capaz de obedecer.

Dios, como es en Sí mismo, no puede ser conocido salvo por parte de aquellos que son «tan perfectos como perfecto es su padre en el cielo». En consecuencia, la intrínseca naturaleza del amor de Dios por el mundo debe seguir siendo un misterio para la inmensa mayoría de los seres humanos. No obstante, del amor de Dios en relación a nosotros, desde nuestro punto de vista, sí somos capaces de formarnos una idea suficientemente clara. Y lo mismo se puede decir de lo que se denomina por lo común la ira de Dios, ese aspecto más severo y punitivo de la divina paternidad. Cualquier acto de desobediencia a la voluntad de Dios, cualquier desacato de la naturaleza de las cosas, cualquier alejamiento de las normas que gobiernan los universos de la mente, la materia y el espíritu, da por resultado una consecuencia más o menos seria para quienes directa o incluso indirectamente están envueltos en esa transgresión. Algunas de estas consecuencias indeseables que tiene la desobediencia son físicas, como cuando algún desacato de las leyes

de la naturaleza o incluso de la naturaleza humana conduce, por ejemplo, a una enfermedad en el individuo o a una guerra en el cuerpo político. Otras son de índole moral y espiritual, como cuando los malos hábitos del pensamiento y la conducta desembocan en la degeneración del carácter y en la creación de una serie de barreras infranqueables entre el alma y Dios. Estos frutos de la desobediencia humana se contemplan por lo común como expresiones de la cólera de Dios.

Del mismo modo, generalmente, contemplamos como expresión del amor de Dios esas otras consecuencias deseables, tanto en lo físico y en lo moral como en lo espiritual, que fluyen de la obediencia a la divina voluntad y de la conformidad con la naturaleza de las cosas. Éste es el sentido en el cual Dios es nuestro padre para el «hombre natural», un Dios a un tiempo amoroso y severo. La paternidad de Dios, tal como es en sí misma, no puede ser conocida por nosotros hasta que no nos hayamos adecuado a la visión beatífica de la realidad divina.

«Padre nuestro que *estás* en los Cielos».

Ésta es la palabra clave de la invocación, ya que el hecho definitivo de la Divinidad es Su ser. «¿Quién es Él?» (vuelvo a citar a san Bernardo). «No se me ocurre mejor respuesta que ésta: es El que es. No hay nombre más apropiado para la eternidad que el nombre de Dios. Si a Dios se le llama bueno, o grande, o bendito, o sabio, o cualquier otro nombre de este tipo, se incluye desde luego en esas palabras, a saber, Él es».

Los filósofos han escrito incesantemente sobre el Ser, la Esencia, las Entidades. Gran parte de estas especulaciones carecen de sentido y jamás habrían sido emprendidas, sobre todo si los filósofos en cuestión se hubiesen tomado la molestia de analizar su medio de expresión. En las lenguas indoeuropeas, el verbo *ser* se utiliza de modos diversos y con sentidos que de ninguna manera pueden parecer idénticos. Debido a este hecho, buena parte de lo que se daba en considerar metafísica hoy se ha revelado, con el avance de los estudios lingüísticos, simple muestra de una gramática mal interpretada. ¿Puede esto aplicarse a afirmaciones como que *Dios es El que es*? Desde luego que no. La afirmación de que *Dios es El que es* es una afirmación que en cierto modo puede ser empíricamente verificada por todo el que se tome la molestia de cumplir las

condiciones de las cuales depende la indagación mística de la realidad. En la contemplación, el místico obtiene una intuición directa de un modo de ser incomparablemente más real y sustancial que las existencias la suya propia y la de las demás cosas y personas de las cuales, mediante una intuición directa muy similar, tiene constancia en los momentos ordinarios. El hecho de que Dios *es y está* es un hecho que los hombres pueden experimentar realmente, y es el hecho más importante de todos cuantos se pueden experimentar.

Todo lo que puede decirse acerca de Dios «se incluye desde luego en esas palabras, a saber, Él es». Debido a que Él es, lo aprehendemos como nuestro y como padre. Debido a que Él es, también lo aprehendemos «en los cielos».

«Padre nuestro que estás *en los Cielos*».

A lo largo de la oración, el cielo se pone en contraste con la tierra en tanto algo perteneciente a un orden totalmente distinto. Ambos términos, por supuesto, no tienen un significado espacial. La mente es un lugar propio, y el Reino de los Cielos se halla en ese lugar. Dicho en otros términos, el cielo es otro modo de conciencia, un modo de conciencia superior. El modo de pensar, de sentir y de querer que es natural, es decir, no regenerado, ha de ser sustituido por un modo distinto. La vida en la tierra ha de perderse para poder ganar la vida del cielo. Al principio, como nos han enseñado todos los místicos, ese modo de conciencia que llamamos «cielo» será nuestro sólo a ráfagas, durante los momentos de contemplación pura; ahora bien, en los estados más elevados de la destreza, *samsara* y *nirvana* son una y la misma cosa, el mundo es visto *sub specie aeternitatis*; el místico es capaz de vivir ininterrumpidamente en presencia de Dios. Seguirá trabajando entre sus congéneres los hombres aquí en la tierra, pero su espíritu estará «en los cielos», ya que se ha asimilado a Dios.

Hasta aquí llega la invocación: ahora habremos de considerar la oración propiamente dicha. Está forjada en modo imperativo, pero su significado pleno se entenderá mejor si traducimos cada una de las cláusulas al indicativo y si las consideramos como una serie de frases que versan sobre la finalidad de la vida de los hombres y sobre los medios por los cuales ha de alcanzarse esa finalidad.

Otro punto que conviene recordar es que, aun cuando las frases

sean pronunciadas sucesivamente, cada una de ellas es relevante en tanto afirmación simultánea de causa y efecto de todas las demás. Si trazáramos una representación, un diagrama de la oración, no sería correcto simbolizarla mediante la imagen de una línea recta o de una curva abierta. El símbolo apropiado sería más bien una figura cerrada, en la cual no exista principio ni final, y en la que cada sección sea precedente y subsecuente de todas las demás: un círculo o, mejor aún, una espiral, en donde las repeticiones sean progresivas y tengan lugar, a medida que las condiciones del avance se vayan cumpliendo, en puntos de consecución sucesivamente más elevados.

«Santificado sea tu Nombre».

Si se aplica al ser humano, el término «santidad» significa el servicio voluntario del bien más elevado y más real, así como el abandono de la persona a ese bien. Santificar es la afirmación, mediante palabras y mediante actos, por la cual aquello que se santifica toma parte del bien más elevado y más real. Aquello que por sí solo debe ser santificado (y debemos orar para tener la fuerza necesaria para santificarlo incesantemente) es el nombre de Dios, el Dios que és, y que es, por lo tanto, nuestro, padre, y que *está* en los Cielos.

«El nombre de Dios» es una expresión que transmite dos sentidos primordiales. Por lo que atañe a los judíos, igual que a tantos otros pueblos de la antigüedad, la expresión significa simplemente «Dios». «Santificado sea tu nombre» es el equivalente de «eres Santo». Es una cláusula que afirma que Dios es el bien más elevado y más real, y que solamente al servicio de ese Dios hemos de poner nuestras vidas. Aquello por lo que oramos, cuando se repite esta cláusula, es el conocimiento vivo, a través de la experiencia, de este hecho, así como la fuerza para actuar inquebrantable a tenor de dicho conocimiento.

Hasta ahí el primero de los dos sentidos que encierra la expresión «el nombre de Dios». Su segundo sentido es acorde con la idea del lenguaje que prevalece en la actualidad. Para nosotros, el nombre de una cosa es en esencia diferente de aquello que nombra. Las palabras no son las cosas que representan, sino artefactos por medio de los cuales disponemos de la capacidad de pensar en las cosas. Para quien considere la cuestión desde el punto de vista de la

actualidad, «el nombre de Dios» no es el equivalente de «Dios»; antes bien, representa aquellos conceptos verbales en términos de los cuales pensamos en Dios. Estos conceptos han de ser santificados, no por supuesto en sí mismos ni por sí mismos (ya que eso sería simple magia), sino en tanto en cuanto contribuyen a la santificación efectiva y continua de Dios en nuestras vidas. El conocimiento es una de las condiciones del amor, y las palabras son una de las condiciones de cualquier forma de conocimiento racional. De ahí la importancia, en la vida espiritual, que tiene una hipótesis de trabajo que considere el bien más elevado y más real. Santificar el *nombre* de Dios equivale a tener pensamientos verbalizados acerca de Dios, en tanto medio que nos sirva para pasar del mero conocimiento intelectual a la experiencia viva de la realidad. La meditación discursiva antecede a la contemplación y sirve para prepararse de cara a ella; el acceso a Dios mismo puede obtenerse por medio de un uso adecuado del nombre de Dios. Esto es cierto no sólo en el sentido amplio en el que la palabra ha sido usada hasta ahora, sino también en el sentido más estricto y literal. Allí donde haya florecido la religión espiritual, se ha descubierto que una repetición constante de los nombres sagrados puede estar al servicio del muy útil propósito de mantener a la mente concentrada y preparada para la contemplación.

La relación entre esta primera cláusula de la oración y el resto de las cláusulas puede resumirse sucintamente. La santificación de Dios y de Su nombre es condición indispensable para alcanzar el resto de los objetivos que se mencionan en la oración, a saber, la comprensión del reino de Dios y de Su voluntad, así como la adecuación del alma a la recepción de la gracia divina, el perdón y la liberación. A la inversa, cuanto mejor logremos por medio de la liberación, el perdón y la gracia hacer la voluntad de Dios, cuanto mejor logremos comprender Su reino, más adecuados estaremos con el propósito de santificar el nombre de Dios y de santificar a Dios mismo.

## 14. REFLEXIONES SOBRE EL PADRENUESTRO - II

«Venga a nosotros tu reino… así en la tierra como en el cielo».

La finalidad de la existencia del hombre no es otra que hacer uso de sus oportunidades en el espacio-tiempo de manera tal que puede acceder al conocimiento del reino de Dios, de la realidad intemporal o, por decirlo al revés, para que pueda adecuarse a que la realidad llegue a hacérsele manifiesta en Él y a través de Él. El verbo «es» que figura en la traducción inglesa de la oración, «así en la tierra como *es* en el cielo», fue introducido por mera conveniencia lingüística. Pero si se opta por enfatizarlo, para que transporte, al igual que el «estás» de la invocación inicial, la sugerencia de un ser real y sustancial, esa palabra nos ayudará a comprender con mayor claridad aquello por lo que estamos orando, la fuerza necesaria para trascender el tiempo de la comprensión, aquí, y saltar al tiempo de la eternidad, o el poder de dar a la eternidad una ocasión de poseernos no ya virtualmente, sino en realidad y de modo actualizado. Para los santos contemplativos que son «perfectos como es perfecto su padre en el cielo», *samsara* y *nirvana* son una o la misma cosa, y el reino de Dios viene a nosotros en la tierra como en el cielo. La influencia de estas personas tiene el poder necesario para cambiar el mundo en el que viven.

La finalidad de la vida humana no puede alcanzarse por medio de los esfuerzos que lleve a cabo el individuo sin contar con ninguna ayuda. Lo que sí puede y debe hacer el individuo es adecuarse al contacto con la realidad y a la recepción de la gracia, por medio de cuya contribución será capaz de alcanzar su finalidad verdadera. Para poder adecuarnos a Dios hemos de cumplir ciertas condiciones que se expresan de hecho en la oración. Debemos santificar Su nombre, hacer Su voluntad y perdonar a quienes nos

hayan ofendido. Si lo hacemos, estaremos libres del mal del egotismo, nos habrá sido perdonado el pecado de la separación, estaremos bendecidos por el pan de la gracia, sin el cual toda nuestra contemplación será ilusoria y todos nuestros intentos por enmendarnos serán en vano.

«Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo».

Esta frase entraña dos sentidos. Por lo que se refiere a la realidad definitiva, la voluntad de Dios es idéntica al ser o al reino de Dios. Orar para que se haga la voluntad de Dios en la tierra como en el cielo es orar, dicho de otro modo, por la llegada del reino de la eternidad. Pero las palabras no son solamente aplicables a la realidad definitiva; también son aplicables a los seres humanos. Por lo que a nosotros se refiere, «hacer la voluntad de Dios» es hacer lo que es necesario para adecuarnos a la gracia de la iluminación.

La tierra no es comparable al cielo, ni el tiempo a la eternidad, ni el ego al espíritu. El reino de Dios puede venir a nosotros sólo en tanto en cuanto el reino del hombre natural termine por desaparecer. Si hemos de alcanzar la vida de la unión, antes hemos de perder la vida de la pasión, de la vaga curiosidad y de las distracciones, que es la vida ordinaria de los seres humanos. «Lucha contra el yo», dice santa Catalina de Siena, «y no tendrás que temer a ningún otro enemigo».

Todo esto es realmente fácil de decir por escrito, pero enormemente difícil de poner en práctica. La purgación es laboriosa y dolorosa, pero esa purgación es precisamente la condición de la iluminación y de la unión. A la inversa, una cierta medida de iluminación es condición de la purgación efectiva. El estoico piensa en negarse a sí mismo realizando toda clase de actos mediante la voluntad superficial. Tiene posibilidades de convertirse, según la tremenda frase acuñada por William Blake, en «un monstruo de lo justo». Al haber negado meramente un solo aspecto de su ego para fortalecer otro aspecto en realidad más peligroso, termina siendo más impermeable a Dios que antes de empezar su proceso de autodisciplina. Luchar contra el yo exclusivamente por medio del yo es algo que sólo sirve para realzar nuestro egotismo. En el terreno de la psicología no puede haber desplazamiento sin reemplazo. Y es que la preocupación por el yo ha de ser gradualmente reemplazada

por la preocupación por la realidad. No puede existir mortificación efectiva de cara a la iluminación sin meditación y sin devoción, las cuales dirigen la atención hasta apartarla del yo y concentrarla en una realidad más elevada. Tal como ya he comentado antes, todos los procesos espirituales son circulares, o espirales más bien. Con objeto de cumplir las condiciones de la iluminación debemos disponer de los destellos, si no de la iluminación misma, sí al menos de esa idea de lo que pueda ser la iluminación. La voluntad de Dios ha de hacerse en nosotros y gracias a nosotros; si el reino de Dios ha de venir a nosotros, el reino de Dios empezará a venir a nosotros si efectivamente hacemos la voluntad de Dios.

«El pan nuestro de cada día, dánosle hoy».

Es posible que la palabra que se traduce por «de cada día» en realidad sea portadora de otro sentido, y que convenga leer la frase de esta manera: «El pan nuestro del día eterno, dánosle hoy». Así se subrayaría el hecho, ya sobradamente obvio para todo el que esté familiarizado con los evangelios, de que este pan es un alimento divino y espiritual, la gracia de Dios. En la traducción tradicional, la naturaleza espiritual del pan se da por sentada, y se añade un énfasis adicional en el pensamiento que ya se expresaba en las palabras «de cada día».

Un hombre no puede nutrirse mediante la anticipación de la comida de mañana, ni tampoco mediante el recuerdo de lo que haya comido hace una semana. El pan cumple su función solamente cuando se consume «cada día», aquí y ahora. Lo mismo sucede con el alimento espiritual. El remordimiento acerca del pasado, las pías esperanzas y las aspiraciones de un futuro mejor no contienen ningún alimento para el alma, cuya vida se desarrolla siempre en el ahora, en el presente, y no en un momento distinto del tiempo no actual. En su tránsito del nivel vegetativo y animal al nivel espiritual, la vida pasa de lo que podría llamarse eternidad fisiológica de la existencia desatenta, mediante el mundo humano de la memoria y la anticipación, del pasado y el futuro, a otra intemporalidad más elevada, el eterno reino de Dios. En la espiral ascendente del ser, el santo contemplativo se encuentra en un punto que corresponde con exactitud, en este nivel más elevado, al que ocupa un ave o una flor. Los dos habitan en la eternidad, pero así como la eternidad del ave o de la flor es el presente duradero de la

existencia desatenta, de los procesos naturales que funcionan por sí solos con una conciencia mínima o nula que los acompañe, la eternidad del santo se experimenta en unión con esa conciencia pura que es la realidad definitiva. Entre estos dos mundos se halla el universo humano de las previsiones y las revisiones, del miedo y el ansia, de la memoria y el condicionamiento, de las esperanzas y los planes, de las ensoñaciones y los remordimientos. Es un mundo abundante, repleto de belleza y de bondad, y rico también en maldad y en fealdades, es, sin embargo, un mundo que no es el mundo de la realidad, ya que es *nuestro* mundo, artificial, producto de los pensamientos y los actos de seres que han olvidado su finalidad verdadera y han recurrido a cosas que no son su bien más elevado. Ésta es la verdad que proclaman todos los grandes maestros religiosos de la historia, la verdad de que la iluminación, la liberación, la salvación, llámese como se quiera, sólo puede llegar para quienes aprenden a vivir ahora en la contemplación de la realidad eterna, no ya en el pasado y en el futuro de los recuerdos y los hábitos, los deseos y las ansiedades.

Cristo hizo especial hincapié en la urgente necesidad de vivir en el presente del espíritu. Exhortó a sus discípulos a modelar su vida sobre la de las flores y las aves, a no tener en consideración el mañana. Sus discípulos debían confiar no en sus propios, ansiosos planteamientos, sino en la gracia de Dios, que iba a serles dada proporcionalmente, según renunciasen a sus propias pretensiones personales, a su voluntad propia. La frase del Padrenuestro que ahora consideramos resume la totalidad de la enseñanza evangélica a este respecto. Debemos pedir a Dios la gracia *ahora*, por la sencilla razón de que la naturaleza de la gracia es tal que sólo podrá venir a nosotros ahora, si es que estamos dispuestos a vivir en el presente eterno.

Como de costumbre, el problema práctico que se le presenta al individuo es de una dificultad inmensa. La liberación no es accesible a no ser que no tengamos en consideración el mañana, a no ser que vivamos en un eterno presente; al mismo tiempo, la prudencia es una de las virtudes cardinales, y es erróneo tentar a la Providencia mediante actos desatentos y gratuitos.

> ¡Ah, fatigosa condición la de la humanidad!
> Nacer bajo una ley, estar atada a otra;

> Engendrada en vano, pero con la vanidad prohibida;
> Creada enferma, con la obligación de estar sana.

Para tal ser (y la descripción de Fulke Greville es más que nada precisa), todo problema ha de ser muy arduo. Este problema en particular, encontrar una relación adecuada entre el mundo de la realidad eterna y el mundo humano del tiempo, es sin duda uno de los más arduos que se le presentan. Necesitamos la gracia para ser capaces de vivir de tal manera que podamos adecuarnos a la recepción de la gracia.

# 15. REFLEXIONES SOBRE EL PADRENUESTRO - III

«Perdónanos nuestros pecados, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores».

«Así como nosotros perdonamos a nuestros deudores» es una frase que conviene considerar calificativa de todas las clases de oración que existen. El perdón no es sino un caso especial de la dádiva, del don, y la palabra podría considerarse representativa de todo un plan universal de vida ajena al egotismo, que es al mismo tiempo condición y resultado de la iluminación. Tal y como perdonamos o, dicho de otro modo, tal y como cambiamos nuestra actitud natural, «egotista», hacia nuestros semejantes, nos convertiremos progresivamente en seres más capaces de santificar el nombre de Dios, de hacer la voluntad de Dios y de cooperar con Dios para que venga a nosotros Su reino. Además, el pan diario de la gracia, sin el cual nada puede alcanzarse, es dado en tanto en cuanto nosotros mismos demos y perdonemos. Si uno ha de adecuarse a amar a Dios, debe amar a sus semejantes, y entre los propios semejantes se incluyen aquellos que han pecado contra nosotros. A la inversa, uno debe amar a Dios, si es que ha de amar adecuadamente a sus semejantes. En la vida del espíritu, todas las causas son asimismo efectos, y todos los efectos son al mismo tiempo causas.

Ahora habremos de considerar en qué sentido Dios nos perdona nuestros pecados y nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores o a quienes hayan pecado contra nosotros.

En un nivel estrictamente humano, el perdón es la renuncia a un derecho reconocido de pago o de castigo. Algunos de estos derechos reconocidos son puramente arbitrarios y convencionales. Otros, por el contrario, parecen ser más fundamentales y estar más acordes

con aquello que consideramos justo. Ahora bien, estas nociones fundamentales de la justicia son las nociones propias del hombre «natural», no regenerado. Todos los grandes maestros religiosos del mundo entero han insistido en que estas nociones han de ser reemplazadas por otras, a saber: por los pensamientos y las intuiciones del hombre liberado e iluminado. La Antigua Ley ha de ser sustituida por la Ley Nueva, que es la ley del amor, del *mahakarun*, de la compasión universal. Si los hombres no han de hacer uso de sus «derechos» de pago o de castigo, ciertamente no hará Dios uso de esos derechos. Desde luego, es absurdo decir que tales «derechos» tienen existencia de ninguna clase en relación con Dios. Si existen en un nivel puramente humano, ello es así solamente en virtud del hecho de que somos bien individuos aislados o bien, en el mejor de los casos, miembros autosacrificados de grupos que tienen el carácter del individuo, del yo, y cuya conducta egotista satisface vicariamente los sentimientos egotistas de quienes se han sacrificado a tales grupos. El hombre «natural» está motivado bien por el altruismo o bien por la sublimación social del egoísmo que Philip Leon ha denominado acertadamente «alter-egoísmo». Pero como Dios no hace uso del tipo de «derechos» que emplean los individuos y las sociedades no regeneradas, no sin invocar para ello a la justicia, de ello no se deduce que nuestros actos carezcan de consecuencias buenas o malas. Una vez más, los maestros de las grandes religiones se han mostrado unánimes en este punto. Existe una ley del *karma*; de Dios no se mofa nadie, y el hombre habrá de recoger lo que siembre. A veces, esa cosecha es extremadamente obvia, como cuando el bebedor habitual recoge enfermedades físicas y fracasos de su capacidad mental. Muy a menudo, por el contrario, la cosecha es de una naturaleza tal que resulta sumamente difícil detectar, salvo para los ojos de los iluminados. Por ejemplo, Jesús no dejó de lanzar toda clase de invectivas contra los escribas y los fariseos; ahora bien, escribas y fariseos eran modelos de austeridad, respetabilidad y correcta ciudadanía. El único problema que planteaban era que sus virtudes eran solamente las virtudes del hombre no regenerado, y esa noción de la justicia es como un andrajo sucio a ojos de Dios; inclusive las virtudes de los no regenerados tienden a eclipsar a Dios, e impiden a quienes las tienen progresar hacia el conocimiento de la Realidad

definitiva, que es la finalidad y el propósito de la vida. Lo que cosechan los escribas y los fariseos es más o menos la total incapacidad de conocer al Dios al que cómodamente imaginan que están sirviendo. Dios no los castiga, tal como tampoco castiga al hombre que inadvertidamente cae por un precipicio. La naturaleza del mundo es tal que si alguien no consigue amoldarse a sus leyes, ya sea cuestión de la materia o del espíritu, tendrá que asumir las consecuencias, que pueden ser inmediatas y espectaculares, como en el caso del hombre que cae por un precipicio, o remotas, sutiles y muy lejanas de toda obviedad, como sucede en el caso del virtuoso que sólo lo es a la manera de los escribas y los fariseos.

Ahora bien, como Dios no tiene «derechos» de los cuales hacer uso, no puede tampoco pensarse que renuncie a tales «derechos». Y como Dios es el principio del mundo, no puede suspender las leyes ni hacer excepciones a las uniformidades que son manifestación de ese mismo principio. ¿Quiere esto decir, entonces, que Dios no puede perdonarnos nuestras deudas y nuestros pecados? En cierto sentido, así es. Pero existe otro sentido en el cual sí es válida y profundamente significativa la idea del perdón divino. Los actos y los pensamientos de Dios producen consecuencias que tienden a neutralizar o a detener los resultados de los malos pensamientos y los malos actos. Y es que a medida que renunciamos a la vida del yo (nótese que, al igual que el perdón, el arrepentimiento y la humildad son también casos especiales de la dádiva, del don), a medida que abandonamos lo que los místicos alemanes llaman «el yo, mi, me» nos hacemos progresivamente capaces de recibir la gracia. Mediante la gracia se nos permite conocer la realidad de forma más completa, y este conocimiento de la realidad nos ayuda a renunciar más aún a la vida del ego; así, sucesivamente, en una creciente espiral de regeneración e iluminación. Nos volvemos diferentes de lo que éramos y, al ser diferentes, dejamos de estar a merced de un destino que, en tanto seres «naturales», no regenerados, nos habíamos forjado por medio de nuestros malos pensamientos y nuestros malos actos. Así, el fariseo que renuncia a su autoestima, a su respetabilidad y a su sentido de la justicia ajeno a la caridad, deja de ser un fariseo y, en virtud de esa conversión, deja de estar sometido al destino forjado por el hombre que fue y que ha dejado de ser. La adecuación de uno mismo a la recepción

de la gracia está en el arrepentimiento y la atracción; la donación de la gracia es el divino perdón de los pecados.

De forma más bien tosca, esta verdad es la que se expresa en la doctrina que enseña que los méritos tienen el poder de anular a su contrario. Además, si el perdón divino es la donación de la gracia, podemos entender cómo benefician al alma los sacrificios vicarios y los méritos de los demás. La persona que alcanza la iluminación no se transforma sólo a sí misma, sino que, hasta cierto punto, transforma también el mundo que le rodea. El individuo no regenerado carece de forma más o menos completa de toda libertad; sólo los iluminados son capaces de realizar elecciones y actos creativos totalmente libres. Siendo así, les es posible modificar y mejorar los destinos que se despliegan a su alrededor, al inspirar a los hacedores de esos destinos mediante el deseo y el poder de dar, de modo que puedan adecuarse a recibir la gracia que les habrá de transformar y liberar del destino que se habían preparado para sí mismos.

«No nos dejes caer en la tentación, mas líbranos de todo mal, pues *tuyo* es el reino, el poder y la gloria».

La naturaleza del mal del cual oramos para que se nos libre se define mediante inferencia en la siguiente frase. El mal consiste en olvidar que el reino, el poder y la gloria son de Dios, así como en actuar a raíz de la creencia demente y criminal de que son nuestros. Mientras sigamos siendo individuos normales, sensuales, no regenerados, estaremos constantemente tentados de tener pensamientos que excluyan a Dios y de realizar actos que eclipsen a Dios. Y tampoco dejan de darse esas tentaciones tan pronto emprende uno el camino de la iluminación. Todo lo que sucede es que con cada avance que se logra, las tentaciones se tornan más sutiles, menos groseras y obvias, más profundas y peligrosas. Belial y Mammon no tienen ningún poder sobre los avanzados, ni tampoco sucumbirán cuando Lucifer les ofrezca señuelos de tipo claramente material, como el poder y el dominio en este mundo. En cambio, para las almas de auténtica calidad, Lucifer prepara tentaciones más raras, y son muchos los que a pesar de haber recorrido un largo trecho por el camino de la iluminación han terminado por sucumbir al orgullo del espíritu. Sólo a los perfectamente iluminados y a los completamente liberados dejan de presentárseles las tentaciones.

Las frases finales de la oración reafirman su tema central y dominante, a saber, que Dios lo es todo y que el hombre, en cuanto hombre, no es nada. Desde luego, el hombre en cuanto hombre es menos que nada, ya que es una nada capaz de cometer el mal, capaz de reclamar como propias cosas que son de Dios y, mediante ese acto, capaz de alejarse definitivamente de Dios. Pero el hombre en cuanto hombre no es nada, y puede ser menos que nada al hacerse malo, pero el hombre en tanto conocedor y amante de Dios, en tanto poseedor de una chispa latente e inalienable de la divinidad, es potencialmente todo. Dicho con las palabras del cardenal Bérulle, «el hombre es la nada rodeada por Dios, indigente de Dios, capaz de Dios y lleno de Dios si así lo desea». Ésa es la verdad cardinal de todas las religiones espirituales, la verdad que, por así decir, se erige en premisa esencial del Padrenuestro. Es una verdad que el hombre o mujer ordinarios, no regenerados, tienen graves dificultades para aceptar en la teoría, y dificultades más arduas aún para asumir en la práctica. Los grandes maestros de la religión han pensado y han actuado en términos teocéntricos; la masa de los seres humanos normales y corrientes piensan y actúan en términos antropocéntricos. La oración a la que acceden naturalmente tales personas es la oración de la petición, la oración que aspira a ventajas concretas y a la ayuda inmediata en caso de apuro. ¡Qué profunda diferencia existe con la oración de un ser iluminado! Tal ser ora en modo alguno por sí mismo, sino sólo para que Dios sea alabado, adorado, amado y conocido; para que la semilla latente y potencial de la realidad que yace en su propia alma pueda ser plenamente actualizada. Existe incluso un tipo de ironía que se puede encontrar en el hecho de que esta oración de Cristo, la oración teocéntrica de un ser de suprema iluminación, se haya convertido en la oración que con mayor frecuencia repiten millones y millones de hombres y mujeres, que tienen tan sólo una idea muy imperfecta de lo que significa y que, si comprendieran plenamente su significado, tan intensamente alejado del humanismo más o menos amable por el cual rigen sus propias vidas, podrían incluso sentirse bastante perplejos e indignados. Pero en los asuntos del espíritu es absurdo pensar en términos de «opinión pública» y de las masas. Puede ser verdad que el Padrenuestro por lo general se malinterpreta o que ni siquiera se interpreta ni se entiende en

absoluto. No obstante, es buena cosa que siga siendo el formulario más familiar que emplea una religión que, sobre todo en la más «liberal» de sus manifestaciones contemporáneas, se ha alejado muchísimo del teocentrismo de su fundador, hasta entrar de lleno en un antropocentrismo absolutamente herético o, como ahora preferimos denominarlo, «humanismo». Sigue estando con nosotros este breve y enigmático documento de la espiritualidad sin ambages ni concesiones. Quienes no se den por satisfechos con el antropocentrismo prevaleciente, sólo tendrán que mirarse en estas honduras tan familiares, tan inquebrantables, para descubrir la filosofía de la vida y el plan de la conducta propia que han estado buscando hasta la fecha en vano.

# 16. DISTRACCIONES - I[8]

La petición «venga a nosotros Tu reino» tiene un corolario necesario e inevitable, que es éste: «renunciamos a nuestro reino». La condición de la iluminación completa es la purgación completa. Sólo el alma purificada puede alcanzar la plena identidad con el *Brahman*; por cambiar un tanto el vocabulario de la religión, la unión con Dios nunca podrá ser conseguida por el Viejo Adán, que ha de perder la vida de la voluntad propia con objeto de aspirar a la vida de la voluntad divina. Estos principios han sido aceptados con axiomas fundamentales por todos los místicos, sea cual fuera su país, su fe y su período histórico.

Cuando estos principios se aplican en la práctica, se descubre que el reino personal al cual hay que renunciar, si el reino de Dios ha de venir a nosotros, consta sobre todo de dos grandes provincias: las *pasiones* y las *distracciones*. De las pasiones no será necesario decir aquí gran cosa, y ello por la buena razón de que ya es mucho lo que se ha dicho en otros lugares. Por si fuera poco, es o debiera ser evidente por sí mismo que «Tu reino» no puede venir de ninguna manera a quien habite un universo construido a su medida por sus propios temores, codicias, malicias y ansiedades. Ayudar a los hombres a superar estas pasiones es el objetivo de toda enseñanza ética; esa superación es preliminar esencial y acompañamiento conveniente de la vida de la espiritualidad mística. Quienes se imaginan que pueden alcanzar la iluminación sin purgación se encuentran en un craso error. Hay una carta dirigida por santa Juana de Chantal a una de las monjas de su orden, que es una carta que convendría poner en manos de todos los principiantes que se inician en el arte del *yoga* o de la oración mental:

> Bien puedo creer, desde luego, cuando me dices que no sabes qué

responder a esas novicias que te preguntan cuál es la diferencia entre la unión y la contemplación. Dios Nuestro Señor, ¿cómo es posible que mi hermana la Superiora les permita tal cosa, o que tú misma se la permitas en su ausencia? Jesús mío, ¿dónde ha ido a parar la humildad? Tienes que poner fin a esto de inmediato, y darles libros y lecturas que traten de la práctica de las virtudes, y decirles que primero deben hacer lo que se dice en esos libros, y que más adelante ya hablaremos de asuntos tan exaltados.

Basta, de todos modos, de esta primera y por consiguiente conocidísima provincia de nuestro reino personal. No es de las pasiones, sino de esos otros impedimentos de la vida unitiva, las distracciones, de las que se suele hablar menos y, desde luego, con menos frecuencia, de los que me propongo escribir aquí.

Los contemplativos han comparado las distracciones con el polvo, con enjambres de moscas, con los movimientos de un mono que haya recibido la picadura de un escorpión. Sus metáforas siempre remiten a una imagen de agitación carente de propósito. Y esto es precisamente lo interesante y lo importante de las distracciones: las pasiones tienen en esencia un propósito determinado, y los pensamientos, emociones y veleidades relacionados con las pasiones siempre entrañan más referencia a los fines reales o imaginarios propuestos, o a los medios por los cuales tales fines pueden ser alcanzados. Con las distracciones, el asunto es bien diferente. En su esencia radica la carencia de propósito y la irrelevancia; para descubrir qué irrelevantes y qué inservibles son, basta con tomar asiento y recogerse en uno mismo. Las preocupaciones relacionadas con las pasiones probablemente afloren a la superficie de la conciencia; con ellas surgirá también la espuma de los recuerdos misceláneos, las nociones e imaginaciones más diversas, los recuerdos de la infancia, del terrier de Yorkshire que tenía la abuela de uno, el nombre que se da en francés al beleño, un plan para atrapar las bombas en pleno vuelo, más caballeresco que otra cosa… Dicho en una palabra, aflorará toda clase de insensateces y de tonterías. El argumento psicoanalítico de que todas las divagaciones del subconsciente tienen un hondo sentido pasional no puede aplicarse adecuadamente a la realidad de los hechos. Basta con observarse a uno mismo y con observar a los demás para descubrir que no somos en exclusiva los sirvientes de nuestras pasiones y de nuestras más apremiantes necesidades biológicas, al menos en tanto en cuanto no somos tampoco seres

exclusivamente racionales; somos asimismo seres poseídos por una complicada maquinaria psicofisiológica que incesantemente mueve sus engranajes y que, en el transcurso de esos movimientos, arroja a la conciencia selecciones tomadas a partir de ese número indefinido y permutaciones y combinaciones mentales que su funcionamiento hace posible al azar. La mayor parte de estas permutaciones y combinaciones nada tienen que ver con nuestras pasiones ni con nuestras ocupaciones racionales; son meras imbecilidades, meros productos casuales, de desecho, de la actividad psicológica. Es verdad que tales imbecilidades pueden ser utilizadas por las pasiones, poniéndolas al servicio de sus propios fines, como cuando el Viejo Adán que habita en nosotros arroja una cortina de abstracciones intrínsecamente carentes de sentido en un intento por anular los esfuerzos creativos de una voluntad superior. No obstante, incluso cuando no son utilizadas por las pasiones, es decir, en sí mismas, las distracciones constituyen un formidable obstáculo que se interpone en toda clase de avance espiritual. El imbécil que hay en nuestro interior es un enemigo de Dios tan radical como lo es el maníaco apasionadamente dedicado a su propósito, con sus enloquecidos anhelos y aversiones. Además, el imbécil sigue estando a sus anchas, y sigue ocupándose, aun después de que el lunático haya sido domado o incluso destruido. Dicho de otro modo, un hombre puede haber tenido éxito en superar sus pasiones, sustituyéndolas por un deseo fijo, claro, de alcanzar la iluminación; puede haber coronado con éxito esta empresa, que, sin embargo, aún puede ver su avance estorbado por la avalancha que desemboca en la conciencia cargada de inservibles e irrelevantes distracciones. He ahí la razón por la cual todos los que hayan avanzado por el camino del espíritu han dado tan gran importancia a esas imbecilidades, aparte de haberles dado el rango de graves imperfecciones, e incluso de pecados. Creo que es a las distracciones —o, en todo caso, a una de las clases principales de distracciones— a las que Cristo se refiere en ese dicho extrañamente enigmático y alarmante, a saber, «de toda vaga palabra que pronuncien los hombres deberán dar cuenta el día del Juicio Final, y por vuestras palabras seréis condenados». Las idioteces verbalizadas, las irrelevancias que se pronuncian, todas las afirmaciones, ciertamente, que no observan la finalidad de la iluminación, deben

ser clasificadas entre los impedimentos, las barreras que se interponen entre el alma y la realidad definitiva. Pueden parecer sin duda inofensivas, pero esta inocuidad lo es sólo en relación con lo mundano; en relación con los fines espirituales y eternos, las distracciones son extremadamente perjudiciales. En este contexto me gustaría citar un párrafo tomado de la biografía de un santo francés del siglo XVII, Charles de Condren. Una piadosa dama, llamada Mademoiselle de la Roche, era presa de una gran inquietud, porque le resultaba imposible hacer una confesión plenamente satisfactoria. «Su problema era que sus pecados le parecían a ella más grandes de lo que se atrevía a decir. Sus faltas no eran considerables; no obstante, sentíase incapaz, según decía ella misma, de expresarlas debidamente. Si el confesor le decía que había quedado contento con la acusación que ella hiciera de sus pecados, ella respondía que no lo estaba y que, como no estaba diciéndole la verdad, no podía él darle la absolución. Si él la presionaba para que le dijese la verdad, y toda la verdad, ella descubría que era absolutamente incapaz de hacerlo». Nadie sabía qué decir a esta infortunada mujer, que con el tiempo terminó por ser considerada como una de tantas señoras que no estaba bien de la cabeza. Finalmente se dirigió a Condren, el cual le alivió de sus miserias mediante una explicación de su caso que es de enorme interés. «Es verdad», dijo él, «que no habéis expresado adecuadamente vuestros pecados, pero lo cierto es que en esta vida es imposible representarlos en toda su repugnante dimensión. Nunca llegaremos a conocerlos tal como realmente son, hasta que los veamos bajo la pura luz de Dios. En vuestro caso, Dios os ha dado la impresión de la deformidad del pecado, mediante la cual Él os hace sentir muchísimo más gravemente pecaminosa de lo que se aparece a vuestro entendimiento, de lo que puede expresarse con vuestras palabras. De ahí vuestra angustia y vuestra inquietud. Por consiguiente, es preciso que concibáis vuestros pecados tal como la fe os los presenta, dicho de otro modo, tal como son en sí mismos, si bien debéis contentaros con describirlos con tales palabras como las que brotan de vuestros labios». Todo lo que Condren dice acerca de la pobre Mademoiselle de la Roche y de sus sin duda insignificantes pecados se aplica con idéntica pertinencia a nuestras distracciones. A juzgar por los criterios humanos más habituales, no

parecen tener importancia. Y sin embargo, tal como son en sí mismos, tal como son en relación con la luz de Dios (y son completamente capaces de eclipsarla, tal como se oculta el sol tras una tormenta de arena o tras una nube de langostas), estas imperfecciones en apariencia insignificantes son consideradas como si estuvieran dotadas de un gran poder de perversión en el alma, tanto como tiene la ira, la codicia o cualquier otra aprensión obsesiva.

Cómo desconfían del imbécil que, encamado en cualquier ser humano, cohabita con el loco criminal, el animal perezoso y tornadizo, el buen ciudadano y el santo potencial, aún no despierto, profundamente latente, y porque saben reconocer este poder verdaderamente diabólico, los contemplativos siempre han impuesto sobre sí mismos y sobre sus discípulos esa rigidez con que se niegan a sí mismos en lo relativo a los estímulos irrelevantes y a las distracciones. La incansable curiosidad del Viejo Adán ha de ser refrenada, y su imbecilidad y disipación han de ser convertidas en sabiduría y en determinación. He aquí el porqué al hipotético místico siempre se le indica que se abstenga de ocuparse en asuntos que no son de su incumbencia, porque nada tienen que ver con su finalidad última o porque en relación con dichos asuntos nada puede hacer efectivamente, en el sentido de lograr un bien inmediato y concreto. Esta obligatoria negación de las propias apetencias abarca la mayoría de las cosas con las que está ocupada fuera del horario de trabajo la persona normal y corriente: las noticias, la entrega diaria de las narraciones más o menos épicas que le pueden llegar por la radio, los anuncios en razón de los cuales existen esas noticias, los nuevos automóviles del año, la última moda, etcétera. Ahora bien, de las modas, los coches y los electrodomésticos, de las noticias y de la publicidad depende nuestro sistema económico para que su funcionamiento sea apropiado. Tal como no hace mucho tiempo señaló Hoover, el expresidente de los Estados Unidos, este sistema no puede funcionar a menos que la demanda de lo que no es necesario no sólo se mantenga, sino que incluso aumente de continuo; ciertamente, no podrá mantenerse ni aumentar a menos que sea mediante incesantes llamamientos a la codicia, la competitividad y el amor de la estimulación sin propósito definido. Los hombres siempre han

sido presa de las distracciones, que son el pecado original de la mente; sin embargo, hasta ahora nunca se había hecho ningún intento por organizar y explorar las distracciones, por hacer de ellas, debido a su importancia económica, el meollo y el centro vital de la vida humana, es decir, por idealizarlas y convertirlas en las más altas manifestaciones de la actividad mental. La nuestra es una época de irrelevancias sistematizadas, y el imbécil que todos llevamos en nuestro interior se ha convertido en uno de los titanes sobre cuyos hombros descansa el peso del sistema socioeconómico. El recogimiento, o la superación de las distracciones, nunca había sido tan imprescindible como ahora; tampoco ha sido nunca, cabe suponer, tan difícil como ahora.

## 17. DISTRACCIONES - II

En un artículo anterior de algún modo di cuenta de la naturaleza psicológica de las distracciones y de su significado en tanto obstáculos en el camino de aquellos que aspiran a alcanzar la iluminación. En los párrafos que siguen a continuación describiré algunos de los métodos que me han resultado más útiles a la hora de superar estos obstáculos, de circunvenir los trucos del imbécil que todos llevamos dentro como una segunda personalidad.

Las distracciones nos afectan no sólo cuando intentamos la meditación formal o la contemplación, sino también, e incluso de manera más peligrosa, en el transcurso de nuestra vida activa cotidiana. Muchos de los que emprenden una serie de ejercicios espirituales, ya sean propios del *yoga* o de la tradición cristiana, tienden con demasiada frecuencia a constreñir sus esfuerzos en concentrarse mentalmente y estrictamente en una serie de horas fijas, es decir, durante las horas que realmente dedican a la meditación. Olvidan que es posible que un hombre o una mujer alcance, durante la meditación, un grado muy elevado de concentración e incluso una especie de pseudoéxtasis subjetivamente satisfactorio, al tiempo que permanecen en el fondo de su ego no regenerado. No es poco común, sino más bien todo lo contrario, encontrarse con personas que cada día pasan algunas horas haciendo ejercicios espirituales y que, en los intervalos, despliegan tanto rencor y tanto fastidio, tantos prejuicios, celos, codicia y estupidez como los menos espirituales de sus vecinos. La razón de que así sea es que tales personas no suelen esforzarse por adaptar a las exigencias de la vida ordinaria esas prácticas de las que hacen uso durante el tiempo que dedican formalmente a la meditación. Esto no puede ser sorprendente, claro está. Es mucho más fácil entrever brevemente la realidad bajo las condiciones perfectas de la meditación formal que «practicar la presencia de

Dios» en medio del tedio, los contratiempos y las constantes tentaciones de la vida familiar y profesional. La «aniquilación activa», según designación de Benet Fitch, místico inglés, o el hundimiento del yo que se precipita en Dios en todos los momentos del día, es algo mucho más difícil de lograr que la «aniquilación pasiva», que se alcanza por medio de la oración mental. La diferencia entre estas dos formas de autoaniquilación es análoga a la diferencia entre el trabajo científico en las condiciones propias del laboratorio y el trabajo científico de campo. Tal como bien sabe cualquier científico, es un gran salto el que separa el logro de resultados en el laboratorio de la aplicación de esos descubrimientos en el desordenado y desconcertante mundo que hay más allá de sus paredes. El trabajo de laboratorio y el trabajo de campo son necesarios por igual en la ciencia. De manera análoga, en la práctica de la vida unitiva, el trabajo de laboratorio, es decir, la meditación formal, debe contar con el suplemento de lo que podría denominarse «misticismo aplicado» durante las horas de la actividad cotidiana. Por esta razón me propongo dividir este artículo en dos partes, la primera de las cuales tratará de las distracciones en los momentos de recogimiento, mientras que la segunda se ocupará de las imbecilidades que oscurecen y obstruyen la vida cotidiana.

Todos los maestros del arte de la oración mental concuerdan al aconsejar a sus discípulos que nunca se esfuercen en luchar contra las distracciones que surgen en la mente durante el recogimiento. Y la razón no puede ser más sencilla. «Cuanto más opere un hombre, tanto más es y tanto más existe. Y cuanto más sea y más exista, menos será el Dios que sea y exista dentro de él». Todo lo que sea resaltar el yo personal y disociado de todo lo demás genera una disminución correspondiente de la conciencia que se tiene de la realidad divina. Pero la lucha voluntaria contra las distracciones realza automáticamente ese yo diferenciado, y reduce por lo tanto las posibilidades que tiene el individuo de alcanzar una conciencia clara de la realidad. En el proceso durante el cual se intenta por todos los medios abolir nuestras imbecilidades, las que eclipsan a Dios, meramente ahondamos en la oscuridad de nuestra ignorancia innata. Siendo así, es preciso renunciar a nuestro empeño de luchar contra las distracciones y hallar maneras de circunvenirlas y

evadirlas. Uno de los métodos consiste simplemente en «mirar por encima del hombro» del imbécil que se encuentra entre nosotros y el objeto de nuestra meditación o nuestra contemplación carente de imágenes. La distracción aparece en el primer plano de la conciencia; tomamos nota de su presencia ahí, y a la ligera, sin esfuerzo y sin tensión de la voluntad, desplazamos el foco de nuestra atención a la realidad que hay al fondo. En muchos casos, las distracciones perderán su presencia obsesiva y gradualmente se irán disolviendo.

De manera alternativa, cuando llegan las distracciones, puede ser necesario renunciar provisionalmente al intento de practicar una contemplación sin imágenes o una «mirada simple», ya que en tal caso son las propias distracciones las que habrán de ser utilizadas como objetos de la meditación discursiva, preparatoria para otro regreso posterior a esa «mirada simple». Dos métodos para hacer un uso provechoso de las distracciones son los que más comúnmente se recomiendan. El primero consiste en examinar objetivamente las distracciones y en observar cuáles tienen sus orígenes en las pasiones y qué otras surgen por el lado imbécil de la mente. El proceso que consiste en seguir los pensamientos y las imágenes hasta la fuente de la que provienen, es decir, desvelar lo que tiene razón de ser y lo que es puramente pasional, separándolo de las manifestaciones meramente imbéciles del egotismo, es un ejercicio admirable de concentración mental, así como un medio idóneo para incrementar ese conocimiento de uno mismo que es uno de los requisitos previos e indispensables del conocimiento de Dios. «Un hombre», escribió Meister Eckhart, «tiene en sí muchas pieles que cubren las honduras de su corazón. El hombre conoce muchas cosas; no se conoce a sí mismo. Es lógico, si se piensa en esas treinta o cuarenta pieles, pellejos como los de un buey o un oso, gruesos y coriáceos, que recubren el alma. Id a vuestro propio terreno y aprended a conoceros en él». El examen desapasionado y científico de las distracciones es uno de los mejores métodos de conocimiento de esas «treinta o cuarenta pieles» que constituyen nuestra personalidad y descubrir, bajo todas ellas, el Yo, la Divinidad inmanente, el Reino de los Cielos que hay en nuestro interior. La meditación discursiva sobre las sucesivas pieles deviene naturalmente en una «mirada simple» que se dirige al terreno del

alma.

El segundo método que tenemos para hacer uso de las distracciones utilizándolas con el propósito de derrotar a las distracciones mismas es tan sólo una variante del primero. La diferencia entre los dos métodos es una diferencia en la calidad del tono emocional que acompaña el examen de los pensamientos y las imágenes inquietantes. En el primer método, el examen ha de ser desapasionado; en este segundo, se da acompañado por un sentido de la contrición y de la propia humillación. Dicho con palabras del autor de *La nube del no saber*, «cuando sintieras que de ninguna manera te es posible apartarlas [hace referencia a las distracciones, imbéciles y pasionales por igual], acoquínate bajo ellas como un cautivo y un cobarde derrotado en combate, y piensa que es una estupidez esforzarse más tiempo con ellas, y que por consiguiente te entregas a Dios al entregarte a manos de tus enemigos. Y siéntete entonces como si hubieras sido por siempre derrotado… Y seguramente, entiendo yo, si este artificio es concebido de veras, no será nada más que un verdadero conocimiento y un sentimiento de ti mismo tal cual eres, un ser penoso y repugnante, mucho peor que nada, cuyo conocimiento y sentimiento es la mansedumbre. Y esta mansedumbre merece que Dios mismo descienda en todo Su poder, para vengarte de tus enemigos, para adoptarte y hacerte ascender y para secar con todo Su afecto tus ojos cadavéricos, como hace el padre con su hijo cuando está a punto de perecer ante una piara de jabalíes o ante los osos enloquecidos que lo desgarran a dentelladas».

Ahora llegamos al problema que estriba en tratar las distracciones en la vida cotidiana, en el campo, y no ya en el laboratorio. La aniquilación activa o, por usar la frase que ha difundido el Hermano Lawrence, la constante práctica de la presencia de Dios en todos los momentos del día, es un empeño de extrema dificultad. La mayor parte de quienes lo intentan cometen el error de tratar el trabajo de campo como si fuese el trabajo en un laboratorio. Al hallarse en medio de las cosas, se apartan de todas las cosas, ya sea físicamente, mediante el retiro, o psicológicamente, mediante un acto de introversión. Pero rehuir las cosas, evitar las actividades externas que son necesarias en la vida, es un obstáculo en el camino de la autoaniquilación; rehuir las cosas equivale a

afirmar tácitamente que las cosas aún nos importan mucho. La introversión para alejarse de las cosas, en nombre de Dios, tal vez pueda, al dar a las cosas una importancia indebida, exaltarlas hasta un lugar que debiera estar ocupado por Dios. Lo que se necesita, por consiguiente, no es la huida física o la introversión para alejarse psicológicamente de las cosas, sino la capacidad de emprender la actividad necesaria con un espíritu de desapego, de autoaniquilación en la realidad. Ésta es, por supuesto, la doctrina del *Gita*. (Conviene hacer mención, de todos modos, de que el *Gita* —si ha de ser tomado literalmente, y cabe esperar que no lo sea— sugiere que es posible cometer homicidio en un estado de autoaniquilación en Dios. En diversas variantes, esta doctrina del desapego ha sido empleada por sectarios aberrantes de todas las religiones para justificar toda clase de perversión, de absurdo, desde las orgías sexuales hasta la tortura. Ahora bien, en lo que se refiere a la sencillez de un hecho psicológico, tales actividades son totalmente imposibles de llevar a la aniquilación en Dios. Ir a la guerra, como hacen los héroes del *Gita*, o permitirse con indulgencia una promiscuidad sexual sin límites, como algunos de los «iluminados» de Occidente, son actividades que no pueden dar por resultado nada distinto de un mayor énfasis en el yo personal disociado y separado, así como un total eclipse de la realidad divina. El desapego no puede practicarse si no es en relación con acciones intrínsecamente buenas o éticamente neutrales; la idea de que pueda practicarse en relación con acciones malas es puramente ilusoria, y mana solamente del deseo del ego de seguir conduciéndose de manera reprobable, al tiempo que encuentre alguna dudosa justificación de esa conducta por medio de una filosofía elevada y aparentemente espiritual).

Para alcanzar la aniquilación activa, único medio a través del cual es posible superar las distracciones de la vida cotidiana, el aspirante habrá de comenzar por evitar no sólo todas las acciones reprobables, sino también, si es posible, todas las acciones innecesarias y ridículas. Escuchar los programas habituales de la radio, ver las películas de costumbre, leer las tiras cómicas: ésas son actividades meramente ridículas e imbéciles; aun sin ser perversas, son casi tan poco conducentes a la aniquilación como lo son las actividades del linchamiento y del fornicio. Por este motivo, es

obviamente aconsejable rehuirlas en la medida de lo posible.

Mientras tanto, ¿qué es lo que hay que hacer en el terreno de la psicología? En primer lugar, es necesario cultivar una constante conciencia de la realidad que lo es todo, y del yo personal, que es menos que nada. Sólo con esta condición puede lograrse el desapego deseado. No es menos importante que la evitación de las actividades innecesarias y no conducentes a la aniquilación y el cultivo de la conciencia impliquen el vaciamiento de la memoria y la supresión de todo presentimiento. Todo el que preste atención a estos procesos mentales descubrirá bien pronto que una gran parte del tiempo se le va de las manos en rumiar el pasado y en probar el sabor anticipatorio que pueda tener el futuro. Regresamos al pasado a veces porque los recuerdos surgen al azar y afloran mecánicamente en la conciencia; otras veces es porque nos gusta adular nuestro egotismo mediante el recuerdo de los triunfos y placeres del pasado, mediante el embellecimiento e incluso la censura de los malos tragos y de las derrotas; a veces, también, porque sentimos asco de nosotros mismos y, pensando en «arrepentirnos de nuestros pecados», regresamos con melancólica y lúgubre satisfacción a los antiguos delitos. En cuanto al futuro, nuestra preocupación es a veces aprensiva, a veces compensatoria y fruto del deseo. En cualquier caso, el presente es sacrificado en aras de sueños que ya no existen, o en aras de situaciones hipotéticas. Pero es un hecho contrastado por la observación empírica que el camino a la eternidad espiritual pasa por la eternidad animal e inmediata del presente engañoso. Nadie puede alcanzar la vida eterna si no ha aprendido antes a vivir no ya en el pasado ni en el futuro, sino en el ahora, en este momento, paso a paso. En lo que atañe a las imbecilidades que eclipsan a Dios o que generan un pensamiento ansioso por el futuro, es mucho lo que los evangelios pueden decir. Basta para el día presente el mal existente, y podríamos añadir que basta también para el lugar en que estemos. Acostumbramos a sentir inquietud por los males más remotos, con respecto a los cuales nada podemos hacer, y pensamos que esa inquietud es señal de nuestra debilidad, de nuestra compasión. Probablemente sería más próximo a la verdad decir, con san Juan de la Cruz, que «la inquietud es siempre vanidad, porque no hace ningún bien. Sí, incluso aunque todo el mundo fuese presa de la

confusión, y todas las cosas en él fuesen víctimas del desorden, la inquietud bajo ese pretexto sería pese a todo mera vanidad». Esto que es cierto de las cosas distantes en el espacio y en el futuro también lo es de las cosas distantes en el pasado. Debemos aprender a no malgastar el tiempo y las oportunidades que tenemos de conocer la realidad por preferir abundar en nuestros recuerdos. Que los muertos entierren a sus muertos. «El vaciamiento de la memoria», dice san Juan de la Cruz, «aunque las ventajas que otorga no sean tan grandes como las del estado de plena unión, aunque sea meramente por librar al alma de tanta tristeza, tanta pena y tanto pesar, además de las imperfecciones y del pecado, es en sí mismo un bien considerable».

Así pues, en resumidas cuentas, tales son algunos de los métodos mediante los cuales es posible superar las distracciones, no ya en el laboratorio de la meditación formal, sino también, aun siendo mucho más arduo, en el mundo de la vida cotidiana. Como siempre, es enormemente más fácil escribir y leer sobre estos métodos que ponerlos realmente en práctica.

## 18. IDOLATRÍA

Las personas educadas no corren demasiados riesgos de sucumbir a las formas más primitivas de la idolatría. Les resulta llevadero y fácil resistirse a la tentación de creer que un determinado trozo de materia esté cargado de poderes mágicos, o que ciertos símbolos e imágenes sean las formas de entidades espirituales y que, en cuanto tales, hayan de ser adoradas y su voluntad propiciada mediante los gestos idóneos. Es verdad que gran parte de las supersticiones fetichistas han sobrevivido incluso en estos tiempos en los que la educación es universal y obligatoria; ahora bien, aun cuando sobreviva ya no es tenida por algo digno de respeto; no se le concede unánimemente ninguna clase de reconocimiento oficial, ninguna sanción filosófica. Al igual que el alcohol o la prostitución, las formas primitivas de la idolatría son toleradas, pero no reciben aprobación. Su lugar dentro de la jerarquía acreditada de los valores espirituales es extremadamente bajo.

Muy distinto es el caso de las formas civilizadas y desarrolladas de la idolatría. Éstas han conseguido no ya la mera supervivencia, sino también la más elevada respetabilidad. Los pastores y los maestros del mundo contemporáneo nunca se cansan de recomendar estas formas de idolatría; no contentos con recomendar la más elevada idolatría, muchos filósofos, e incluso muchos de los modernos líderes religiosos, hacen lo indecible por identificarla con la verdadera creencia y el verdadero culto de Dios.

Es un estado deplorable, pero que en modo alguno puede sorprendernos. Y es que si bien disminuye el riesgo de sucumbir a la idolatría primitiva, la educación (en todo caso, la educación del tipo que actualmente es corriente en todas partes) adolece de cierta tendencia a hacer de esa idolatría elevada algo sumamente atractivo. La idolatría elevada podría definirse como la creencia en

las creaciones del hombre como si fueran Dios, y la consiguiente adoración de las mismas. En su faceta moral, tanto como en su faceta estrictamente intelectual, la educación habitual es estrictamente humanista y contraria a todo trascendentalismo. Condena el fetichismo y la idolatría primitiva, pero de igual manera condena toda preocupación por la Realidad espiritual. En consecuencia, sólo cabe esperar que quienes han estado sujetos de manera casi absoluta a ese proceso educativo sean los más ardientes exponentes de la teoría y la práctica de la idolatría elevada. En los círculos académicos, los místicos son casi tan poco habituales como los fetichistas; sin embargo, los devotos más entusiastas de una u otra forma de idealismo político son tan comunes como las margaritas. Es significativo, según tengo observado, que cuando se hace uso de las bibliotecas universitarias, los libros de religión y espiritualidad sean mucho menos utilizados que en las bibliotecas públicas, frecuentadas éstas por personas que no han tenido las ventajas, ni tampoco las desventajas, de la educación superior.

Los muy diversos tipos de idolatría elevada podrían clasificarse en tres grandes epígrafes: tecnológicos, políticos y morales. La idolatría tecnológica es la más ingenua y primitiva de las tres; sus adeptos, igual que los de la idolatría inferior o primitiva, creen que la redención y la liberación dependen de los objetos materiales, de las máquinas y los artefactos. La idolatría tecnológica es la religión cuyas doctrinas se promulgan implícita o explícitamente en las páginas de publicidad de los diarios y las revistas, la fuente de la cual millones de hombres, mujeres y niños en los países capitalistas extraen su filosofía de la vida. En la Unión Soviética, durante sus largos años de industrialización, la idolatría tecnológica fue ascendida prácticamente al rango de religión del estado. Más recientemente, el advenimiento de la guerra ha estimulado sobremanera el culto en todos los países beligerantes. El éxito militar depende en gran medida de las máquinas. Siendo así las cosas, las máquinas tienden a recibir todo el crédito del poder que supone haber aportado el éxito a todas las esferas de la actividad humana, haber resuelto toda clase de problemas, sociales y personales aparte de militares y técnicos. Tan entusiasta es la fe en los ídolos tecnológicos que resulta muy arduo descubrir, en la cultura popular de nuestro tiempo, cualquier rastro de la doctrina

antigua y profundamente realista de Hubris y Némesis. Para los griegos, Hubris era toda clase de exceso y de soberbia. Cuando los hombres o las sociedades iban demasiado lejos en este sentido, ya fuera en el dominio de otros hombres y de otras sociedades, o en la explotación de los recursos naturales en beneficio propio, este despliegue de soberbia tenía que pagarse. En una palabra, Hubris invitaba a Némesis. La idea queda expresada con gran claridad y belleza en *Los persas*, de Esquilo. Jerjes hace en esta obra despliegue de una Hubris incontenida, no sólo al intentar conquistar a sus vecinos por la fuerza de las armas, sino también al intentar domeñar a la naturaleza a su antojo, más allá de lo que parecería razonable por parte de un simple mortal. Para Esquilo, el intento de Jerjes por construir un puente sobre el Helesponto es un acto desbordante de Hubris, tanto como lo es la invasión de Grecia, y por ello es igualmente merecedor del castigo a manos de Némesis. Hoy, nuestros idólatras de la tecnología, simples de corazón, parecen imaginar que pueden contar con todas las ventajas de una civilización intensamente elaborada e industrial sin tener que pagar por ello.

Sólo un punto menos ingeniosos son los idólatras de la política. En vez de la adoración de objetos materiales y tangibles, éstos los han sustituido con la adoración de las organizaciones económicas y sociales. Basta con imponer la organización adecuada a los seres humanos, para que todos sus problemas, desde el pecado hasta la infelicidad, pasando por la conducción de detritus y la guerra, queden automáticamente resueltos. Una vez más buscamos casi en vano todo rastro de aquella antigua sabiduría que encuentra tan memorable expresión en el *Tao Te King*, la sabiduría que reconoce (¡con qué realismo!) que las organizaciones y las leyes probablemente puedan hacer bien poco allí donde los organizadores y los legisladores por un lado, y los organizados y los que han de obedecer las leyes por otro, no guardan contacto con el Tao, el Camino, la Realidad definitiva que subyace a todos los fenómenos.

Hay que reconocer un gran mérito a los idólatras morales, en tanto en cuanto reconocen con claridad la necesidad de la reforma individual en tanto requisito previo e imprescindible de la reforma social. Saben que las máquinas y las organizaciones son instrumentos que pueden ser utilizados bien o mal, según sean

personalmente los usuarios mejores o peores personas. Para los idólatras tecnológicos y políticos, la cuestión de la moralidad personal es secundaria. En algún futuro no demasiado distante, según pregona su credo, las máquinas y las organizaciones serán tan perfectas que los seres humanos también habrán de serlo, porque será de todo punto imposible ser diferente. Entretanto, no hace falta molestarse demasiado con la moralidad personal. Todo lo que se requiere es suficiente industria, paciencia e ingenuidad para seguir produciendo más y mejores artefactos, así como estas mismas virtudes en cantidades suficientes, amén de suficiente coraje e inflexibilidad para crear las organizaciones económicas y sociales adecuadas e imponerlas, mediante la guerra o la revolución, al resto de los seres humanos, en el recto entender, claro está, de que todo ello será en beneficio de toda la raza humana. Los idólatras morales saben muy bien que las cosas no son tan sencillas, y que entre las condiciones de la reforma social, la reforma personal debe ocupar uno de los primerísimos lugares. Su error estriba en adorar sus propios ideales éticos, en vez de adorar a Dios, y en considerar la adquisición de la virtud como un fin en sí mismo, y no como un medio, como condición necesaria e indispensable para alcanzar el conocimiento unitivo de Dios.

«El fanatismo es idolatría». (Cito de una notabilísima carta escrita por Thomas Arnold en 1836 a su discípulo y futuro biógrafo A. P. Stanley). «El fanatismo es idolatría, y comporta el perjuicio moral de la idolatría; dicho de otro modo, un fanático adora algo que es creación de sus propios deseos, de manera que incluso su devoción a sí mismo es sólo en apariencia una devoción real, ya que en realidad hace de las partes de su naturaleza o de su mente que tiene en menor valor las dadoras del sacrificio a aquello que más valor tiene para él. La falla moral, o a mí al menos me lo parece, es la idolatría, el enaltecimiento de alguna idea que es afín sin duda a nuestra mente, para ponerla en lugar de Cristo, cuando Cristo no puede ser convertido en ídolo ni menos aún inspirar idolatría, porque Él aúna todas las ideas de perfección, y las exhibe en su justa armonía y combinación. A mi entender, en razón de esta tendencia natural —es decir, si tomo de mi mente lo mejor—, la verdad y la justicia podrían ser los ídolos a los que yo siguiera, y serían ídolos a pesar de todo, ya que no proporcionan ellos todo el

alimento que la mente desea, y al tiempo que los adoro, la reverencia, la humildad y la ternura muy posiblemente caerían en el olvido. Cristo mismo en cambio abarca la verdad y la justicia y todas las demás cualidades… La estrechez de miras tiende a la perversión, ya que no extiende su vigilancia a todas las partes de nuestra naturaleza moral, y el negligente fomenta el crecimiento de la perversión en las partes que precisamente descuida».

Como muestra de análisis psicológico, este fragmento es sencillamente admirable. Ahora bien, no llega a las últimas consecuencias, ya que omite toda consideración de lo que ha sido llamado la gracia. La gracia es aquello que viene dado cuando el ser humano renuncia a su voluntad propia, y viene dado hasta el punto en que renuncia a esa voluntad propia, y se abandona paso a paso, en todo momento, a la voluntad de Dios. Por medio de la gracia se colma nuestro vacío, se refuerza todo lo que en nosotros era debilidad, nuestra depravación se transforma. Hay, claro está, pseudogracias, aparte de las auténticas gracias; por ejemplo, los súbitos accesos de fuerza que siguen a la propia devoción por alguna forma de idolatría política o moral. Distinguir entre la gracia verdadera y la falsa gracia es a menudo difícil; ahora bien, a medida que el tiempo y las circunstancias revelan en su plena extensión las consecuencias que tiene sobre la personalidad en conjunto, la discriminación es posible incluso para aquellos observadores que no tienen especiales dotes de observación. Donde la gracia es genuinamente «sobrenatural», una simple mejora en un aspecto de la persona no tiene por compensación la atrofia o el deterioro de otro aspecto. La virtud se alcanza sin tener que pagar por la dureza, el fanatismo, la falta de caridad y el orgullo espiritual, que son las consecuencias ordinarias de una trayectoria de estoicismo en la mejora de uno mismo por medio del esfuerzo personal, ya sea sin ayuda o con el refuerzo de las pseudogracias que son otorgadas cuando el individuo se dedica a una causa, que no es Dios, sino solamente una mera proyección de alguna de sus ideas predilectas. La adoración idólatra de los valores éticos en sí mismos y por sí mismos termina por derrotar a su propio objeto, y lo derrota no sólo, tal como insiste Arnold con acierto, porque exista una carencia de vigilancia en todos los aspectos, sino también y sobre todo porque incluso la forma más elevada de idolatría moral

tiende a eclipsar a Dios, y a ser garantía positiva de que el idólatra fracasará en su intento por alcanzar el conocimiento unitivo de la Realidad.

# 19. ACCIÓN Y CONTEMPLACIÓN

El vocabulario de las personas inteligentes y bien educadas está repleto de palabras y de giros que utilizan con mucha labia sin haberse molestado nunca en analizar ni en determinar con una mínima exactitud su significado. Podríamos llenar todo un volumen de comentarios y discusiones en torno a esos giros y expresiones que se utilizan comúnmente sin haber sido analizadas ni definidas. Aquí, no obstante, me propongo ocuparme sólo de una de ellas, que es la expresión *vida de acción,* tan frecuentemente empleada en las discusiones de la religión espiritual, por contraposición al término *vida de contemplación.* ¿Qué es lo que significan exactamente estas expresiones? Pasando de la esfera de las palabras a la esfera de los hechos y los valores, ¿cómo se relaciona la acción con la contemplación, y cómo debieran relacionarse ambas?

En el lenguaje ordinario, la *vida de acción* denota la clase de vida que llevan los héroes de las películas, los corresponsales de guerra, los ejecutivos de las multinacionales, los políticos, etcétera. Pero no es así en el vocabulario de la vida religiosa. Para el psicólogo de la religión, la *vida de acción* del lenguaje corriente es meramente la vida mundana, la vida que llevan las personas no regeneradas, que no han hecho nada, o muy poco, para librarse del Viejo Adán y para establecer contacto con la Realidad definitiva. Lo que los psicólogos de la religión o los teólogos llaman vida activa es la vida de las buenas obras. Ser activo es seguir el camino de Marta, que se ocupó de administrar lo necesario para paliar y satisfacer las necesidades del maestro, mientras que María (la personificación, en Occidente, de la vida contemplativa) permaneció sentada y escuchó sus palabras. Por lo que se refiere a lo contemplativo, la *vida activa* no es la vida de los asuntos mundanos, sino la vida de virtud constante y esforzada.

El pragmatismo considera la acción como finalidad, y el

pensamiento es tenido por medio para la consecución de esa finalidad; la filosofía popular contemporánea acepta esta posición del pragmatismo. En la filosofía que subyace a la espiritualidad de Oriente y Occidente, esta posición está invertida: la contemplación es la finalidad, y la acción (en la que se incluye el pensamiento discursivo) es valiosa solamente en tanto en cuanto sirva como medio para alcanzar la visión beatífica de la realidad. «La acción», escribió santo Tomás de Aquino, «debe ser algo que se añada a la vida de oración, y no algo que se arrebate a ella». Éste es el principio fundamental de la vida de la religión espiritual. A partir de ese principio, los místicos prácticos han examinado críticamente la totalidad del concepto de acción, y han trazado una serie de normas que sirven de guía a quienes tienen por preocupación alcanzar la Realidad definitiva, en vez del mundo de las personas. En los párrafos que siguen resumiré la tradición mística occidental en lo tocante a la vida de la acción.

Al emprender cualquier acción, aquellos cuya preocupación prioritaria es la de la religión espiritual deben moldearse a imitación de Dios mismo, ya que Dios creó el mundo sin haber modificado de ninguna manera Su naturaleza esencial. A esta clase de acción sin apego, sin implicación, debe aspirar el místico. Pero actuar de esta manera es imposible, salvo para quienes dedican cierta cantidad de tiempo a la contemplación formal, aparte de ser capaces en los interludios de «practicar constantemente la presencia de Dios». Ambas tareas son difíciles, especialmente esta última, que sólo es posible para quienes han recorrido un largo trecho en el camino de la perfección espiritual. Por lo que se refiere a los principiantes, hacer incluso buenas obras es algo que puede distraer al alma alejándola de Dios. La acción es algo seguro sólo para quienes tengan una gran destreza adquirida en el arte de la oración mental. «Si hemos llegado lejos en la oración», dice una de las autoridades occidentales, «podremos dar mucho a la acción; si tan sólo andamos a mitad de camino en el terreno de la vida interior, nos daremos sólo moderadamente a la vida exterior; si es muy poco lo que hemos conquistado en nuestro interior, no daremos nada a lo que sea externo». A las razones de este mandamiento, ya esbozadas, es posible añadir aún otras de índole estrictamente utilitaria. Es cuestión contrastada en la experiencia y en la observación que las

acciones bienintencionadas que llevan a cabo personas corrientes, no regeneradas, se hunden en su propio yo y, sin una adecuada visión espiritual, rara vez hacen todo el bien que pretendían. San Juan de la Cruz condensa todo este asunto en una pregunta y en su respuesta consiguiente. Los que se abalanzan de lleno a realizar buenas obras sin haber adquirido mediante la contemplación el poder de actuar bien, ¿qué es en el fondo lo que logran? «*Poco más que nada, y a veces nada, y aun a veces daño*». Una de las razones de que el infierno esté pavimentado de buenas intenciones es la que se encuentra en la naturaleza intrínsecamente insatisfactoria de las acciones que llevan a cabo los hombres y las mujeres no regenerados. Ésa es la razón por la cual los directores espirituales aconsejan a los principiantes que se dediquen a la acción externa tan poco como sea posible, hasta que llegue el momento en que puedan actuar con provecho. Es un hecho digno de mención que, en las biografías de los grandes místicos del cristianismo, el período de actividad siempre llegue precedido por una etapa preliminar de retiro del mundo, una etapa durante la cual estos contemplativos aprendieron a practicar la presencia de Dios de forma tan continuada e inquebrantable que las distracciones de la actividad exterior carecieran del poder de arrastrar a la mente lejos de la realidad. Ciertamente, para aquellos que han alcanzado un alto grado de excelencia en la «aniquilación activa», la acción asume un carácter sacramental y se convierte en un medio que les sirve para aproximarse más a la realidad. Aquellos para quienes la acción no sea ese medio deberían abstenerse en la medida de lo posible de toda clase de acción, tanto más si se tiene en cuenta que, en todo lo que se refiere a la salvación de las almas y a la mejora de la calidad de los pensamientos y los comportamientos de las personas, «un hombre de oración logrará más en un año que cualquier otro hombre en toda su vida».

Lo que es cierto de las buenas obras también es cierto, *a fortiori*, de la mera actividad mundana, particularmente cuando se trata de una actividad a gran escala, que lleve aparejada la participación de un gran número de individuos en cada una de las etapas de la no iluminación. El bien es producto del arte ético y espiritual de los seres humanos; no puede ser producido en masa. Y esto nos lleva al meollo de la gran paradoja de la política, el hecho de que la acción

política sea necesaria, y que al mismo tiempo sea incapaz de satisfacer aquellas necesidades en virtud de las cuales comienza a existir. Incluso cuando es bienintencionada (y muy a menudo no lo es), la acción política está condenada de antemano a una estultificación de sí misma cuando menos parcial, pero muchas veces total y absoluta. La naturaleza intrínseca de los instrumentos y los materiales humanos con los cuales ha de llevarse a cabo la acción política es por sí misma garantía positiva en contra de la posibilidad de que dicha acción arroje los buenos resultados que cupiera esperar de ella.

Durante varios milenios los hombres han experimentado con distintos métodos para mejorar la calidad de los instrumentos y los materiales humanos. Se ha descubierto que algo puede hacerse por medio de métodos estrictamente humanistas, como son la mejora del entorno social y económico y las diversas técnicas de enseñanza aplicadas al carácter. También con ciertos individuos es posible obtener resultados asombrosos por medio de la conversión y la catarsis. Todos estos métodos son sin duda positivos, pero lo cierto es que no llegan hasta las últimas consecuencias. Para lograr una radical y permanente transformación de la personalidad, sólo se ha descubierto un único método de eficacia contrastada, que es el del místico. Los grandes maestros religiosos de Oriente y de Occidente han sido unánimes al afirmar que todos los seres humanos están llamados a lograr la iluminación. También han afirmado unánimemente que el logro de la iluminación es sumamente difícil, y que exige un grado de abnegación y de renuncia a uno mismo en general horroroso para el común de los mortales no regenerados, tanto que en cualquier momento de la historia son muy pocos los hombres y mujeres que se han mostrado dispuestos a intentar esa labor tan ardua. Siendo así, hemos de esperar que la acción política a gran escala continúe produciendo resultados profundamente insatisfactorios, tal como los ha producido en el pasado.

El contemplativo no trabaja exclusivamente en pos de su propia salvación. Por el contrario, tiene una importante función social que cumplir. En cualquier momento dado, tal como ya hemos visto, son muy pocos los místicos, los santos teocéntricos que existen en el mundo. Pero aunque sean tan pocos, pueden hacer algo muy apreciable para mitigar los venenos que la sociedad destila en su

seno por medio de su propia actividad política y económica. Son «la sal de la tierra», el antiséptico que impide que la sociedad inicie un proceso de deterioro y putrefacción inevitable.

Esta función antiséptica, de antídoto, que es propia del santo teocéntrico, se lleva a cabo de muy diversas formas. En primer lugar, el mero hecho de que exista es enormemente salutífero e importante. El contemplativo avanzado es alguien que ha dejado de ser opaco a la realidad inmanente de su interior, y que en cuanto tal es profundamente impresionante para la persona normal no regenerada, que siente gran respeto por su presencia, e incluso por el menor indicio de su existencia, sintiéndose impulsado a conducirse de forma apreciablemente mejor de lo que haría de otro modo.

El santo teocéntrico generalmente no se contenta sólo con ser. Es casi siempre un maestro, y muy a menudo un hombre de acción. Mediante la enseñanza, beneficia a la sociedad que le rodea al multiplicar el número existente de personas que han emprendido la radical transformación de su carácter y de esa manera incrementa la cantidad de antisépticos y antídotos instilados en el cuerpo político, crónicamente afectado por toda clase de enfermedades. En cuanto a la acción a la que se han lanzado tantos contemplativos avanzados, no sin antes alcanzar la «aniquilación activa», hay que reseñar que nunca es una acción política, sino que siempre se ocupa de pequeños grupos o de individuos; nunca se ejercita en el centro de la sociedad, sino siempre en los márgenes; nunca hace uso de la fuerza organizada del estado o de la iglesia, sino de la autoridad no coercitiva y puramente espiritual que pertenece al contemplativo en virtud de su contacto con la realidad. Es una cuestión probada a lo largo de la historia que los líderes espirituales más grandes del mundo siempre se han negado a hacer uso del poder político. No es menos significativo que siempre haya fracasado el contemplativo bienintencionado que se aparta de las actividades marginales que son más apropiadas a los líderes espirituales y que intenta hacer uso de una acción a gran escala, imponiéndola en toda una sociedad, para proponerla a manera de atajo hacia el Reino de los Cielos. Ver es propio del que sabe ver; si se implica en esa clase de actividades que eclipsan a Dios, y que imposibilitan esa visión, no sólo traiciona lo mejor de sí mismo, sino que también traiciona a sus semejantes,

que no en vano tienen derecho a su visión. Los místicos y los santos teocéntricos no siempre son amados, no siempre se les escucha, sino muy al contrario. El prejuicio y el desafecto hacia lo insólito pueden cegar a sus contemporáneos, que de esa manera no perciben las virtudes de esos hombres y mujeres marginales, de manera que pueden ser objeto de persecuciones, considerados enemigos de la sociedad. Pero si abandonasen los márgenes de la sociedad, si intentasen competir por el poder dentro del grueso de la sociedad, con toda seguridad serán odiados y despreciados, como traidores de sus facultades de visión. Sólo los espíritus más grandes son plenamente coherentes. La persona media, no regenerada, ama los pensamientos, los sentimientos y las acciones que envenenan a la sociedad, pero también, y al mismo tiempo, ama los antídotos espirituales que existen contra ese veneno. Como amante del veneno persigue y denuesta a los visionarios que le dicen cómo podrá ser íntegro; como persona que anhela con nostalgia la visión, desprecia el potencial de quien la tiene y, sin embargo, pierde el derecho a su visión mediante la actividad errónea, mediante la búsqueda del poder.

## 20. CONOCIMIENTO Y COMPRENSIÓN

El conocimiento se adquiere cuando conseguimos encajar una nueva experiencia dentro del sistema de conceptos que se basa en nuestras experiencias previas. La comprensión se produce cuando nos liberamos de lo previo y así hacemos que sea posible un contacto directo y sin mediaciones con lo nuevo, con el misterio que paso a paso y en cada momento constituye nuestra existencia.

Lo nuevo se da en todos los niveles de la experiencia: las percepciones, las emociones y pensamientos, los estados de conciencia sin obstrucciones, las relaciones con las cosas y con las personas. Lo viejo es nuestro sistema hecho en casa, hecho a medida, compuesto por ideas y patrones verbales. Es el almacén de artículos ya terminados, fabricados a partir del misterio dado, por intervención de la memoria y del razonamiento analítico, por el hábito y por las asociaciones automáticas de las nociones ya aceptadas. El conocimiento es primordialmente un conocimiento de estos artículos terminados. La comprensión es primordialmente una conciencia directa de las materias primas.

El conocimiento se da siempre en términos conceptuales, por lo cual puede ser transmitido por medio de la palabra o de otros símbolos. La comprensión no es conceptual, y no puede por tanto ser transmitida. Se trata de una experiencia inmediata, y la experiencia inmediata es algo de lo cual sólo se puede hablar (sin duda que de manera muy inadecuada), pero no compartir. Nadie puede sentir realmente el dolor o el pesar que siente otra persona, el amor, la alegría, el hambre que siente otro. Y, de igual manera, nadie puede experimentar la comprensión de otro ante un acontecimiento o una situación determinados. Por supuesto, puede existir conocimiento de tal comprensión, y este conocimiento sí puede ser transmitido por medio escrito o por medio oral, o bien por medio de símbolos no lingüísticos, de otra clase. Tal

conocimiento transmisible es útil como recordatorio de que han existido comprensiones específicas durante el pasado, y de que la comprensión es siempre posible, en todo momento. Pero también debemos tener siempre muy en cuenta que el conocimiento de la comprensión no es igual a la comprensión misma, ya que ésta es la materia prima de ese conocimiento. El conocimiento es tan distinto de la comprensión como la receta que un médico prescribe, penicilina por ejemplo, es distinta de la penicilina misma.

La comprensión no es hereditaria, ni tampoco puede ser laboriosamente adquirida. Es algo que, cuando las circunstancias son favorables, nos llega, por así decir, por su propia cuenta. Todos nosotros somos conocedores, en todo momento, de las cosas; sólo ocasionalmente, y a nuestro pesar, llegamos a comprender el misterio de la realidad dada. En consecuencia, rara vez estamos tentados de equiparar comprensión y conocimiento. Los hombres y mujeres excepcionales, que tienen comprensión de todas las situaciones, son en su mayor parte suficientemente inteligentes para saber que la comprensión es distinta del conocimiento, y que los sistemas conceptuales que se basan en las experiencias pasadas son tan necesarios para el encauzamiento de la vida como lo son las intuiciones espontáneas de las nuevas experiencias. Por estas razones, el error que consiste en identificar comprensión y conocimiento rara vez llega a perpetuarse, y no presupone por ello un problema grave.

Pero ¡qué distinto es el caso del error opuesto, el error que consiste en suponer que el conocimiento es idéntico a la comprensión, hasta el punto de ser intercambiables! Todos los adultos poseen un vasto caudal de conocimientos. De todos ellos, una parte son conocimientos correctos y otra son conocimientos incorrectos, así como existe otra parte que sólo parece conocimiento, y que no es correcta ni incorrecta, sino que meramente carece de sentido. Lo que da sentido a una proposición (por utilizar los términos de un eminente filósofo contemporáneo, Rudolph Carnap) no son «las imágenes o pensamientos concurrentes, sino la posibilidad de deducirlas de otras proposiciones perceptivas; dicho de otro modo, la posibilidad de verificación. Para dar sentido a una proposición no basta la presencia de imágenes: ni siquiera es necesaria esta presencia. No

tenemos una imagen de un campo electromagnético, ni tampoco, conviene añadir, de un campo gravitatorio; no obstante, las proposiciones que los físicos afirman respecto de estos campos tienen un perfecto sentido, porque existe una serie de proposiciones perceptivas que se puede deducir de ellas». Las doctrinas metafísicas son proposiciones que no pueden verificarse en términos operativos, al menos en el plano de la experiencia ordinaria. Pueden ser expresivas de un determinado estado anímico o mental, tal como es expresiva la poesía lírica, pero carecen de un significado que sea posible asignarles. La información que transmiten sólo es pseudoconocimiento. Ahora bien, quienes formulan doctrinas metafísicas y quienes creen en tales doctrinas siempre han confundido este pseudoconocimiento con el conocimiento, y han procedido a modificar su conducta en consecuencia. El pseudoconocimiento carente de sentido ha sido en todas las épocas de la historia uno de los principales motores de la acción individual y colectiva. Y ésa es una de las razones por las cuales el transcurso de la historia humana ha sido tan trágico y, a la vez, tan extrañamente grotesco. La acción que se basa en un pseudoconocimiento carente de sentido es siempre inapropiada, siempre yerra en sus objetivos, y en consecuencia da siempre por resultado esa clase de desórdenes en los que siempre ha vivido la humanidad, los desórdenes que a los ángeles hacen llorar y mueven a los satíricos a reírse a mandíbula batiente.

Sea correcto o incorrecto, sea relevante o carente de sentido, el conocimiento y el pseudoconocimiento son tan comunes como el polvo, y siempre son tomados por supuestos. La comprensión, por el contrario, es tan rara, tan escasa como las esmeraldas, y de ahí el alto valor que tiene. Los que poseen el conocimiento a toda costa querrían estar en posesión de la comprensión; no obstante, bien su depósito de conocimiento no incluye ese conocimiento necesario para saber cómo llegar a alcanzar la comprensión, o bien saben teóricamente, en efecto, qué es lo que hay que hacer, pero no dejan de hacer exactamente lo contrario en todo momento. En cualquier caso, aprecian la consoladora ilusión de que el conocimiento y, sobre todo, el pseudoconocimiento *son* la comprensión misma. Junto con otros errores estrechamente vinculados, como son la abstracción excesiva, la generalización excesiva, la excesiva

simplificación, éste es el más común de todos los pecados intelectuales. Y el más peligroso.

De la vasta suma de las miserias del hombre, más o menos una tercera parte, diría yo, es miseria ineludible. Ése es el precio que hemos de pagar por ser encarnados, por heredar unos genes que están sujetos a deletéreas mutaciones. Es el peaje que nos cobra la naturaleza por el privilegio de vivir en la superficie de un planeta cuyo suelo es en su mayor parte infértil, cuyos climas son caprichosos e inclementes, entre cuyos habitantes se cuenta un número elevadísimo de microorganismos capaces de causar en el hombre, en sus animales domésticos y en sus plantas cultivadas, una inmensa variedad de enfermedades mortales o debilitadoras. A estos misterios de origen cósmico hay que añadir un grupo más numeroso, como es el de los desastres en el fondo evitables que nosotros mismos provocamos, a pesar de ser sus víctimas. Y es que al menos dos tercios de nuestras miserias provienen de la estupidez humana, de la malicia de los hombres, y de esos grandes motores y justificadores de la malicia y la estupidez, como son el idealismo, el dogmatismo, el celo proselitista en nombre de diversos ídolos religiosos o políticos. Sin embargo, el celo, el dogmatismo y el idealismo existen solamente porque cometemos sin cesar toda clase de pecados intelectuales. Pecamos al atribuir significado concreto a un pseudoconocimiento que carece de sentido; pecamos por exceso de pereza al pensar en términos de causalidad múltiple y al permitirnos el lujo de simplificar, generalizar y abstraer en exceso; pecamos al apreciar la falsa pero agradable idea de que el conocimiento conceptual, y sobre todo el pseudoconocimiento conceptual, son lo mismo que la comprensión.

Consideremos unos cuantos ejemplos elementales. Las atrocidades de la religión organizada (y la religión organizada, conviene no olvidarlo nunca, ha hecho tanto daño como bien) son debidas todas ellas, en un último análisis, al hecho de confundir «la luna con el dedo que la señala»; dicho de otro modo, a confundir la noción verbalizada con el misterio dado al cual hace referencia o, más frecuentemente, al cual solamente parece hacer referencia. Tal como he dicho anteriormente, éste es uno de los pecados originales del intelecto, y es un pecado en el que se han refocilado los teólogos con un engreimiento racionalista tan grotesco como de mal gusto. A

partir de la complacencia en este tipo de delitos ha surgido, en la mayor parte de las grandes tradiciones religiosas del mundo, una fantástica sobrevaloración de las palabras. La sobrevaloración de las palabras conduce con demasiada frecuencia a la fabricación y a la adoración idólatra de los dogmas, a la insistencia en la uniformidad de la creencia, a la exigencia del asentimiento por parte de todo el mundo a un conjunto de proposiciones que, aun cuando carezcan de sentido, han de ser tenidas por sagradas. Quienes no den su consentimiento a esta adoración idólatra de las palabras han de ser «convertidos» y, si esta conversión resultara ser imposible, habrán de ser perseguidos o, si los dogmáticos carecieran de poder político, condenados al ostracismo y denunciados. Las creencias conceptualizadas, incluida la creencia en un Dios de amor y de justicia, les divide y, tal como testimonia el penoso registro de la historia religiosa, hace que durante siglos se lancen unos contra otros a degüello.

La simplificación excesiva, la generalización excesiva, la abstracción excesiva, son los otros tres pecados estrechamente relacionados con el pecado consistente en imaginar que el conocimiento y el pseudoconocimiento son idénticos a la comprensión. El hombre que tiende a hipersimplificar y a generalizar en exceso es el que afirma, sin aducir pruebas de ninguna clase, que «todos los X son Y», o que «todos los A tienen una única causa, que es B». El que abstrae en exceso es el que no se molesta en ocuparse de Jones y de Smith, de Jane y de Mary, como individuos, ya que disfruta haciendo gala de su elocuencia sobre el tema de la Humanidad, el Progreso, Dios y la Historia, el Futuro. A esta clase de delincuencia intelectual es abiertamente propenso todo demagogo, todo cruzado. En la Edad Media, la generalización excesiva más habitual era: «Todos los infieles están condenados»; para los musulmanes, «todos los infieles» designaba a «todos los cristianos»; para los cristianos, a «todos los musulmanes». No menos popular era esta disparatada propuesta: «todos los herejes están inspirados por el demonio» y «todas las viejas excéntricas son brujas». En los siglos XVI y XVII, las guerras y las persecuciones estaban justificadas por la creencia luminosamente clara y simple de que «todos los católicos (o, para quien estuviese en el bando del Papa, todos los luteranos, calvinistas y anglicanos) son enemigos de

Dios». En nuestros tiempos, Hitler proclamó que todos los males de este mundo tenían una sola causa, a saber, los judíos, y que los judíos eran seres subhumanos, pero enemigos de la humanidad entera. Para los comunistas, todos los males de este mundo tienen una causa, a saber, los capitalistas, y todos los capitalistas y sus partidarios de la clase media son los enemigos subhumanos de la humanidad. Es perfectamente obvio, a la luz de todo esto, que ninguna de estas afirmaciones, producto de una generalización excesiva, puede de ninguna manera ser verdad. No obstante, el apremio del pecado intelectual es aterradoramente irresistible. Todos estamos sujetos a esa tentación, y muy pocos saben resistirse a ella.

Hay en la vida de los seres humanos múltiples situaciones en las que sólo el conocimiento, conceptualizado, acumulado y transmitido por medio de las palabras, tiene alguna utilidad práctica. Por ejemplo: si yo deseara fabricar ácido sulfúrico o llevar las cuentas de un banquero, no empezaría por los principios de la química o la contabilidad; empiezo, antes bien, por lo que ahora se encuentra al final de estas ciencias. Dicho de otro modo, voy a una escuela en la cual se impartan los conocimientos relevantes, leo libros en los que se recoja la acumulación de experiencias pasadas en estos campos en particular. Puedo aprender las funciones de un contable o de un ingeniero químico sobre la única base del conocimiento. De cara a este propósito, en concreto, no es necesario que yo tenga demasiada comprensión de las situaciones concretas que se puedan presentar, paso a paso, surgidas de las honduras del misterio dado de nuestra existencia. Lo que para mí es importante, en tanto profesional, es que debo estar familiarizado con todo el conocimiento conceptual de mi propio terreno. La nuestra es una civilización industrial, en la cual no hay sociedad que pueda prosperar a menos que posea una élite de científicos dotados de una altísima cualificación y de un considerable ejército de ingenieros y técnicos. La posesión y la amplia difusión de una gran cantidad de conocimiento especializado y correcto ha pasado a ser una de las condiciones primordiales de la supervivencia de una nación. En los Estados Unidos, durante los últimos veinte o treinta años, este hecho parece haberse olvidado por completo. Los educadores

profesionales han asumido las teorías de John Dewey acerca del «aprendizaje en la práctica» y de la «educación como adaptación a la vida», y las han aplicado de tal manera que, en muchas escuelas norteamericanas, ahora se da el curioso fenómeno de la práctica sin aprendizaje, así como cursos sobre la adaptación a casi cualquier cosa, salvo al hecho elemental del siglo XX, es decir, que vivimos en un mundo en el que la ignorancia de la ciencia y de sus métodos es la vía más inequívoca, la más rápida, hacia el desastre nacional. Durante el último medio siglo, todas las demás naciones han realizado grandes esfuerzos por impartir más conocimientos a más jóvenes que antes. En los Estados Unidos, los profesionales de la educación han optado por el camino opuesto. A comienzos del siglo, el 56 por ciento de los alumnos de los institutos norteamericanos estudiaban álgebra; hoy en día, menos de la cuarta parte del total tienen conocimientos elementales de esta materia. En 1955, el 11 por ciento de los muchachos y muchachas norteamericanos estudiaban geometría; hace cincuenta años, esa misma cifra llegaba al 27 por ciento. El 4 por ciento estudia hoy física, en contra del 19 por ciento del año 1900. El 50 por ciento de los institutos norteamericanos no imparten clases de química; el 53 por ciento no ofrece cursos de física. Este inapelable declive en el nivel de conocimiento no ha venido acompañado por el más mínimo incremento de la comprensión, ya que no será necesario señalar que los cursos de enseñanza media sobre la adaptación a la vida no implican la enseñanza de la comprensión. Tan sólo se enseñan las convenciones actuales del comportamiento personal y social. No hay ningún sustituto del conocimiento correcto, y durante el proceso de adquisición del conocimiento correcto no existe ningún sustituto de la concentración y la práctica prolongada. Salvo para los individuos excepcionalmente dotados, la enseñanza, sea cual fuere el método adoptado, debe consistir siempre en trabajar duro. Por desgracia, hay muchos profesionales de la educación que parecen haber llegado a la conclusión de que a los niños nunca hay que exigirles que trabajen duro. Al margen de cuáles puedan ser los métodos educativos que se basan en esta idea, los niños no adquieren realmente demasiado conocimiento; si los métodos son seguidos por espacio de una o dos generaciones, la sociedad que las tolere se encontrará en plena decadencia.

En teoría, las deficiencias en el nivel de conocimiento pueden darse por buenas simplemente si se cambia el plan de estudios. En la práctica, un cambio en el plan de estudios servirá de bien poco, a menos que se produzca un cambio correspondiente en el punto de vista de los profesionales de la educación. Y es que el problema de los educadores en Norteamérica, según apunta un distinguido miembro del colectivo, el doctor H. L. Dodge, es que «consideran cualquier asunto, desde el aseo personal hasta la filosofía, como si tuvieran en sí la misma importancia, como si de hecho fueran intercambiables en la prosecución del desarrollo de la persona. Esta anarquía de valores ha desembocado en un desplazamiento de las disciplinas establecidas de la ciencia y de las humanidades, cuyo lugar ha sido ocupado por estas nuevas materias». Es difícil precisar si será posible inducir a los educadores profesionales a que cambien de actitud. Si realmente no lo fuera, habremos de regresar al consolador pensamiento de que el tiempo nunca está quieto y de que nadie es inmortal. Aquello que la persuasión y la amenaza del declive nacional no llegarán a lograr, sin duda sucederá en razón de la jubilación, la elevada presión sanguínea y la muerte, ciertamente que con más lentitud, pero no con menos certeza.

La diseminación de los conocimientos correctos es una de las funciones esenciales de la educación, que descuidamos poniéndonos en riesgo. Obviamente, la educación también debería ser algo más que un mero utensilio para la transmisión de los conocimientos correctos. Asimismo, debería enseñar lo que Dewey llamaba «adaptación a la vida» y «realización personal». Ahora bien, ¿de qué forma puede promoverse la realización personal y la adaptación a la vida? A esta pregunta, los modernos educadores han dado muy diversas respuestas. La mayor parte de las mismas pertenecen a una de las dos grandes familias de la educación, la progresista y la clásica. Las respuestas de tipo progresista hallan su expresión en la provisión de cursos tales como «vida de familia, economía de consumo, información laboral, salud física y mental, enseñanza de la ciudadanía del mundo y del estado, y por último, que es lo que seguramente menos importa», y cito de nuevo las palabras del doctor Dodge, «enseñanza de materias fundamentales». En los supuestos en los que se prefieren las respuestas de tipo clásico, los educadores proporcionan cursos de latín, griego, literatura europea

moderna, historia universal, filosofía —aunque exclusivamente, por alguna extraña razón, de cuño occidental— Shakespeare y Chaucer, Virgilio y Homero… Qué lejanos nos parecen, qué irrevocablemente muertos. En tal caso, ¿por qué debería importarnos la enseñanza de los clásicos? Las razones se han estatuido un millar de veces, aunque rara vez con la fuerza y la lucidez tremenda de Albert Jay Nock en sus *Memorias de un hombre superfluo*. «Las literaturas de Grecia y de Roma proporcionan el recuento más dilatado, más completo y más continuo que tenemos de cuál ha sido la constante ocupación de ese extraño ser llamado *Homo Sapiens* en la práctica totalidad de los terrenos de la actividad espiritual, intelectual y social. De ahí que la mente que haya tamizado este recuento sea mucho más que una mente meramente disciplinada; es, desde luego, una mente con gran experiencia. Ha alcanzado, como señala Emerson, un sentimiento de inmensa longevidad, y considera instintivamente al hombre contemporáneo, con todos sus actos, desde la perspectiva que establece su profunda y sustancial experiencia. Nuestros estudios eran llamados con toda propiedad estudios "de formación", ya que, más que ningún otro, su efecto era profundamente beneficioso para la maduración de la persona. Cicerón dijo la verdad sin adornos de ninguna especie al afirmar que quienes carecen del conocimiento de todo lo que ha ocurrido antes de ellos habrán de ser niños para siempre. Y si alguien se propusiera caracterizar la inteligencia colectiva de este período, o de cualquier otro, así como el empleo que hace de sus poderes de observación, de reflexión, de inferencia lógica, más le valdrá echar mano del término *inmadurez*».

Los enfoques progresista y clásico de la educación no son por otra parte incompatibles. Es perfectamente compatible una educación en torno a la tradición cultural local y una enseñanza, a medias vocacional, a medias psicológica, que apunte a una adaptación a las actuales convenciones de la vida social, así como es posible combinar después esta mezcla con la enseñanza de las materias científicas, o con el sencillo hecho que consiste en inculcar los conocimientos correctos. ¿Es esto de todos modos suficiente? Una educación así ¿puede dar por resultado la realización personal a que aspira? Esta cuestión merece un atento examen por nuestra parte. Nadie, evidentemente, puede poner en tela de juicio la

importancia de la experiencia acumulada en tanto guía de la conducta individual y social. Somos humanos porque en una etapa muy temprana de la historia de la especie, nuestros ancestros descubrieron una forma de preservar y de diseminar los resultados de la experiencia. Aprendieron a hablar y así a traducir lo que habían percibido, lo que habían inferido a partir del hecho dado y de la fantasía particular de cada uno, en un conjunto de conceptos, al cual podría hacer su aportación cada una de las sucesivas generaciones y que a su vez constituiría un tesoro de razones y sinrazones entremezcladas, susceptible de ser donado a la posteridad. Dicho con palabras de Nock, «la mente que haya tamizado este recuento… es, desde luego, una mente con gran experiencia». El único problema, por lo que a nosotros se refiere, es que la experiencia vicaria que se desprende de un estudio de los clásicos es, en ciertos respectos, completamente irrelevante frente a la realidad del siglo XX. En muchos sentidos, el mundo moderno recuerda desde luego al mundo que habitaban los hombres en la Antigüedad clásica. En muchos otros, no obstante, es radicalmente diferente. Por ejemplo, en aquel mundo los cambios eran extremadamente lentos; en el nuestro, la tecnología avanzada produce un estado de revolución crónica. Allí se daba el infanticidio por hecho (Tebas fue la única de las ciudades griegas que prohibió el abandono de los niños) y se consideraba la esclavitud no ya como algo necesario para el modo de vida de los griegos, sino como algo intrínsecamente natural y correcto; nosotros, en cambio, somos los herederos del humanitarismo de los siglos XVIII y XIX, y hemos de resolver nuestros problemas demográficos por métodos menos terribles, que recuerden menos la aberración de las recientes prácticas totalitarias. Debido a que todo el trabajo sucio era hecho por esclavos, toda actividad manual era contemplada como algo esencialmente indigno de un caballero, como algo que en consecuencia jamás se sometía a sus teorías excesivamente abstractas, excesivamente racionales, tal como eran puestas a prueba de manera experimental. Nosotros hemos aprendido, o al menos estamos aprendiendo, a pensar en términos operativos. Ellos despreciaban a los «bárbaros», jamás se tomaban la molestia de aprender una lengua extranjera, y, por consiguiente, eran capaces de considerar las reglas de la gramática griega, con toda la

ingenuidad del mundo, como las leyes mismas del pensamiento. Nosotros hemos empezado a entender la naturaleza del lenguaje, el peligro que entraña tomarse las palabras demasiado en serio, la necesidad siempre presente del análisis lingüístico. Ellos no sabían nada acerca del pasado y, por lo tanto, dicho con palabras de Cicerón, eran literalmente como niños. (Tucídides, el más grande de los historiadores de la Antigüedad, pone por preámbulo a su relación de las guerras del Peloponeso la airada afirmación de que nada que tuviera demasiada importancia había ocurrido realmente antes de su propia época). Nosotros, a lo largo de las últimas cinco generaciones, hemos adquirido un conocimiento del pasado del hombre que se remonta a más de medio millón de años y que abarca las actividades de las tribus y de las naciones en todos los continentes. Ellos desarrollaron una serie de instituciones políticas que, en el caso de Grecia, eran de una inestabilidad casi irremediable y, en el caso de Roma, eran estructuras demasiado fijas, aparte de estar caracterizadas por la agresividad y la brutalidad; en cambio, lo que nosotros necesitamos es una serie de sugerencias sobre el arte de la creación de un tipo de sociedad íntegramente distinto, duradero y sin embargo aventurado, fuerte pero humano, altamente organizado pero también amante de la libertad, elástico, adaptable. En este asunto, Grecia y Roma sólo pueden transmitirnos enseñanzas negativas, mediante la demostración, cada cual a su manera, de lo que no hay que hacer de ninguna manera.

A partir de todo esto, está claro que una educación clásica, engranada en torno a las humanidades de hace dos mil años, requiere una ampliación llevada a cabo por medio de algún tipo de enseñanza de las humanidades de hoy y de mañana. El progresista hace lo posible por impartir ese tipo de educación; de todos modos, seguramente necesitamos algo un poco más informativo, un poco más útil, en este mundo nuestro de transformaciones tan constantes como vertiginosas, algo en todo caso más provechoso que esos cursos sobre la actual economía de consumo y sobre la actual información laboral. Ahora bien, aun cuando pudiera idearse una completa educación en torno a las humanidades del pasado, del presente y del futuro al menos previsible, aun cuando dicha

educación pudiera ponerse a disposición de todos, ¿llegarían a alcanzarse los objetivos de la educación, diferenciados de la instrucción teórica y factual? ¿Estarían más cerca de la meta de la realización personal los recipiendarios de una educación semejante? La respuesta, mucho me temo, ha de ser negativa. En este punto nos hallamos ante una de esas paradojas que son la esencia misma de nuestra extraña existencia de anfibios que habitan, sin hallarse totalmente a sus anchas, media docena de mundos casi inconmensurables, el mundo de los conceptos y el de los datos, el mundo objetivo y el subjetivo, el mundo de la conciencia personal y el del inconsciente. En lo que a la educación se refiere, la paradoja podría expresarse en la afirmación de que el medio de la educación, que no es otro que el lenguaje, resulta tan necesario para la misma como fatal; el asunto de que trata la educación, que no es otro que la acumulación conceptualizada de las experiencias pasadas, es indispensable, pero es al mismo tiempo un obstáculo que parece imprescindible circunvenir. «La existencia es anterior a la esencia». Al contrario que la mayoría de las proposiciones metafísicas, este lema de los existencialistas puede ser verificado. Los «niños lobos», adoptados por madres animales y criados en un entorno animal, tienen la forma de todo ser humano, pero no son humanos. La esencia de la humanidad, es evidente, no es algo con lo que hayamos nacido, sino algo que adquirimos a medida que maduramos. Aprendemos a hablar, acumulamos conocimientos conceptualizados y también pseudoconocimientos, imitamos a nuestros mayores, construimos pautas fijas de pensamiento, de sentimiento y de comportamiento, y entretanto nos convertimos en seres humanos, nos convertimos en personas. Pero las cosas que nos hacen ser humanos son precisamente las cosas que interfieren con la realización personal, las que impiden la comprensión. Nos humanizamos al imitar a los otros, al aprender su habla, al adquirir el conocimiento acumulado que la lengua pone a nuestra disposición. Pero sólo comprendemos cuando, liberándonos de la tiranía de las palabras, los reflejos condicionados y las convenciones sociales, establecemos un contacto directo, sin mediación ninguna, con la experiencia. La mayor de las paradojas de nuestra existencia consiste en lo siguiente: con objeto de comprender, primero debemos cargarnos de todo el bagaje intelectual y emocional, que

es un impedimento a la hora de alcanzar la comprensión. Salvo de un modo vago y anterior a la conciencia, los animales no comprenden una situación dada, aun cuando, por instinto heredado o por un acto de inteligencia *ad hoc*, puede que reaccionen ante ella de forma totalmente apropiada, *como* si la comprendieran. La comprensión consciente es privilegio de los hombres y las mujeres, y es un privilegio que se han ganado, por extraño que sea, mediante la adquisición de una serie de hábitos útiles o propios de un delincuente, de estereotipos de la percepción, del pensamiento y el sentimiento, de rituales de conducta, del acervo de conocimientos de segunda mano, y de pseudoconocimientos, cuya posesión es de hecho el mayor de los obstáculos de la comprensión. «El aprendizaje», dice Lao-Tsé, «consiste en el incremento del propio acervo día a día. La práctica del Tao consiste en la sustracción». Esto no supone, por supuesto, que podamos vivir solamente mediante la sustracción. El aprendizaje es tan necesario como su opuesto. Siempre que sea necesaria la destreza técnica, el aprendizaje es indispensable. De la juventud a la vejez y de generación en generación hemos de seguir incrementando nuestro fondo de conocimientos útiles y relevantes. Sólo de ese modo podemos hacer frente con eficacia al entorno puramente físico, y a las ideas abstractas que hacen posible que los hombres avancen a través de las complejidades de la civilización y la tecnología. No obstante, ésta no es la manera adecuada de hacernos cargo de nuestras reacciones humanas, ante nosotros y ante los demás. En tales situaciones tiene que existir lo contrario del aprendizaje de los conceptos acumulados; hemos de responder ante cada nuevo reto no echando mano de nuestros viejos condicionamientos, no a la luz de un conocimiento conceptual basado en la memoria del pasado y de los distintos sucesos vividos, no mediante una consulta de la ley de la media ponderada, sino con una conciencia despojada y desnuda, como si fuésemos recién nacidos. Una vez más, nos hallamos frente a la gran paradoja de la vida de los hombres. Nuestro condicionamiento desarrolla nuestra conciencia, desde luego, pero con objeto de hacer pleno uso de esta conciencia desarrollada, es preciso que nos libremos del condicionamiento que la ha desarrollado. Mediante el incremento del conocimiento conceptual, que se suma a los conocimientos conceptuales

anteriores, hacemos posible la comprensión consciente; sin embargo, esta comprensión potencial puede actualizarse sólo cuando hayamos sustraído todo lo que previamente hubiésemos incrementado.

Debido a que tenemos recuerdos, estamos convencidos de nuestra propia identidad como personas y como miembros de una determinada sociedad.

> El niño es el padre del hombre;
> daría cualquier cosa porque mis días
> estuvieran unidos por la piedad natural.

Lo que Wordsworth llamaba «piedad natural», un educador de la comprensión seguramente lo describiría como indulgencia en los recuerdos emocionalmente polarizados, relacionados con la infancia y la juventud. La memoria factual —la memoria, por ejemplo, del mejor modo de obtener ácido sulfúrico o de llevar una contabilidad — es una bendición pura. Pero la memoria psicológica (por emplear el término de Krishnamurti), la memoria que transporta una carga emocional, ya sea positiva o negativa, es fuente de la peor de las neurosis y de la demencia (la psiquiatría es en gran medida el arte de liberar a los pacientes del íncubo de sus recuerdos negativamente polarizados) o, en el mejor de los casos, de distracciones que nos apartan de la tarea de la comprensión, distracciones que aun cuando sean socialmente útiles, constituyen pese a todo obstáculos que es preciso salvar o rehuir. Los recuerdos emocionalmente polarizados cimientan los lazos de familia (¡y a veces hacen imposible la vida en familia!) y sirven, cuando se conceptualizan y se enseñan en tanto tradición cultural, para mantener unidas a las comunidades. En el nivel de la comprensión, en el nivel de la caridad, y hasta cierto punto en el nivel de la expresión artística, un individuo tiene a su alcance la vía de trascender su tradición social, de pasar por encima de las limitaciones de la cultura en la cual se ha criado. En el nivel del conocimiento, las buenas maneras y las costumbres, nunca podrá llegar muy lejos respecto de la *persona* que le haya sido creada por su familia y su sociedad. La cultura en la cual vive es una cárcel, aunque sea una cárcel que posibilita que todo el prisionero que lo desee alcance la libertad, una cárcel con la cual, por un cúmulo de

razones, los reclusos tienen contraída una inmensa deuda de gratitud y lealtad. Y así como es nuestro deber «honrar a tu padre y a tu madre, a tus hermanos y hermanas, a tu propia vida», esa vida socialmente condicionada que todos damos por sentada. Aunque es necesario aumentar nuestro acervo cultural día tras día, también es necesario sustraer a diario. Por citar el título de un ensayo póstumo de Simone Weil, existe la «Necesidad de las raíces», pero también es una necesidad no menos urgente, a veces, la total carencia de raíces.

En nuestro actual contexto, este libro de Simone Weil, junto con el prefacio que ha colocado T. S. Eliot a la edición inglesa del mismo, son particularmente instructivos. Simone Weil era una mujer de gran capacidad, de heroica virtud y de ilimitadas aspiraciones espirituales. Por desgracia para ella, así como para sus lectores, se vio abrumada por un excesivo fardo de conocimiento y de pseudoconocimiento, que su excesiva valoración de las palabras y de las nociones, rayana en la manía, hizo que fuese intolerablemente pesado. Uno de sus amigos dice de ella que «ni siquiera recuerdo que Simone Weil, a pesar de su virtuoso deseo de alcanzar la objetividad, cediera nunca en el transcurso de una discusión». Estaba tan profundamente arraigada en su cultura que terminó por creer firmemente que las palabras eran de una suprema importancia. De ahí su amor por la argumentación, de ahí la obstinación con que se aferraba a sus opiniones. De ahí también su extraña incapacidad, en tantas ocasiones, a la hora de distinguir el dedo que señala de la luna que es señalada. «Pero ¿por qué parloteáis sobre Dios?», pregunta Meister Eckhart. Y por la sencilla hondura de su comprensión de la realidad dada, añade lo siguiente: «Todo lo que de Él digáis será faltar a la verdad». Por fuerza ha de ser así, ya que «la verdad salvadora nunca ha sido predicada por el Buda», ni por nadie más.

La verdad puede definirse de múltiples maneras. Pero si se define en tanto comprensión (y es así como la han definido los maestros de la vida espiritual), entonces está claro que «la verdad ha de ser vivida, y nada se puede argumentar acerca de su enseñanza: toda argumentación con seguridad será contraria a la verdad misma». Esto es algo que Emerson sabía bien, algo a tenor

de lo cual actuó en reiteradas ocasiones. Ante la exasperación casi frenética de un pugnaz manipulador de las nociones religiosas, como fue Henry James, se negó a argumentar acerca de nada. Y lo mismo puede decirse de William Law: «¡Apartáos, pues, de las ficciones y las obras de la razón discursiva, ya sean a favor o en contra del cristianismo! No son más que el espíritu caprichoso de la mente, ignorante de Dios e insensible a su propia naturaleza y condición… Y es que ni Dios, ni el cielo, ni el infierno, ni el demonio, ni la carne, puede seros de otra forma conocido en vosotros ni a través de vosotros, salvo en su propia existencia y en las manifestaciones que en vosotros tenga. Toda pretensión de conocimiento de cualesquiera de estas cosas, más allá de esa sensibilidad de su nacimiento dentro de vosotros, que es evidente por sí sola, o sin ella, sólo es conocimiento como el que tiene el ciego de la luz que jamás ha entrado en él». Esto significa, por supuesto, que la razón discursiva y la argumentación no tengan ningún valor. En lo que al conocimiento se refiere, no sólo son valiosas, sino también indispensables. Pero el conocimiento no es lo mismo que la comprensión. Si aspiramos a comprender, es preciso desenraizarnos de nuestra cultura, salvar las barreras del lenguaje, desembarazarnos de los recuerdos emocionalmente polarizados, sustraer poco a poco lo que sea necesario, hasta reducir al mínimo nuestro bagaje conceptual. «Necesariamente tiene que ser virgen», escribe Meister Eckhart, «aquella en quien Jesús es concebido. Virgen, dicho de otro modo, es una persona vacía de imágenes ajenas, tan libre como cuando no existía aún».

Simone Weil tuvo que haber conocido, al menos teóricamente, esta necesidad de virginidad cultural, de total desarraigo. Por desgracia, estaba demasiado incrustada en sus ideas y en las de otras personas, era una creyente demasiado supersticiosa en la magia de las palabras que con tanta destreza era capaz de barajar, demasiado para poder actuar en consecuencia de este conocimiento. «El alimento», escribió, «que una colectividad proporciona a quienes forman parte de ella no tiene equivalente en todo el universo». (¡Gracias a Dios!, podríamos añadir, no sin antes haber percibido el olor del alimento espiritual que han proporcionado a los suyos muchas comunidades ya desaparecidas en el pasado). Además, el alimento que proporciona una colectividad es alimento «no sólo

para las almas de los vivos, sino también para las almas de quienes todavía no han nacido». Por último, «la colectividad constituye el único agente para la preservación de los tesoros acumulados por los muertos, el único agente transmisor, por medio del cual los muertos pueden hablar a los vivos. Y la única realidad terrenal que está conectada con el destino eterno del hombre es la luz que irradian quienes han logrado ser plenamente conscientes de este destino, transmitida de generación en generación».

Esta última frase sólo puede haber sido pergeñada por una persona que sistemáticamente confundía conocimiento y comprensión, o que intercambiaba los conceptos hechos a medida con las realidades dadas. Es obviamente muy de desear que exista conocimiento de lo que los hombres ya muertos han dicho acerca de su comprensión de la realidad; ahora bien, sostener que el conocimiento de la comprensión alcanzada por otras personas es idéntico, en nuestro caso, a la comprensión, o que dicho conocimiento puede llevarnos directamente a la comprensión, es un error en contra del cual todos los maestros de la vida espiritual nos han avisado reiteradamente. La letra, dicho con palabras de san Pablo, está repleta de «vejez». Por consiguiente, carece de relevancia de cara a una realidad siempre novedosa, que puede ser comprendida sólo «en la novedad del espíritu». En cuanto a los muertos, que entierren a los suyos. Y es que los más exaltados videntes y adivinos del pasado «nunca nos han enseñado la verdad salvífica». Ni siquiera hará falta decir que no debemos descuidar los recuentos de la comprensión alcanzada por los muertos; muy al contrario, deberíamos saber todo lo posible acerca de ellos. Pero no es menos cierto que debemos saber todo lo posible acerca de ellos sin tomárnoslo demasiado en serio. Es preciso que sepamos todo lo posible, sin dejar de permanecer agudamente al tanto de que tal conocimiento no es lo mismo que la comprensión, y que la comprensión nos será accesible sólo cuando hayamos sustraído lo que sabemos, cuando nos hayamos vaciado y nos hayamos vuelto virginales, tan libres como cuando ni siquiera existíamos.

Apartándonos del cuerpo del libro y centrándonos en el prefacio, hallamos un ejemplo aún más llamativo de esa valoración excesiva, literaria y pretenciosa, de las palabras y los conceptos, a la cual por otra parte tan fatalmente proclives son las personas más cultas y

eruditas. «No sé», escribe Eliot en ese prefacio, «si [Simone Weil] sabía leer las *Upanishads* directamente en sánscrito ni tampoco sé, en caso afirmativo, hasta dónde llegaba su dominio de lo que no es solamente una lengua altamente desarrollada, sino toda una manera de pensar, cuyas dificultades resultan más formidables si cabe a un estudioso de extracción europea, a medida que se aplica a ese estudio». Pero al igual que todas las restantes grandes obras de la filosofía oriental, las *Upanishads* no son sistemas puramente especulativos, en los que los matices de la lengua tengan una importancia decisiva. Fueron escritos por pragmáticos trascendentalistas, como bien podríamos llamarlos, cuya preocupación era la enseñanza de una doctrina que pudiera ser puesta en «funcionamiento», es decir, una teoría metafísica que pudiera ser demostrada en términos operativos, no ya mediante la percepción, sino también mediante la experiencia directa de la totalidad del hombre en cada uno de los niveles de su ser. Para entender el sentido de *Tat tvam asi*, «tú eres Eso», no es necesario ser un erudito hondamente versado en el conocimiento del sánscrito. (De igual manera, no es necesario ser un orgulloso erudito hebreo para comprender el sentido de «No matarás»). La comprensión de la doctrina, en oposición al conocimiento conceptualizado acerca de dicha doctrina, sólo será accesible para quienes opten por realizar las operaciones que permiten que *Tat tvam asi* devenga un hecho dado de la experiencia directa, sin mediación alguna, o, dicho con las palabras de Law, «una sensibilidad de su nacimiento dentro de vosotros». ¿Conocía el sánscrito Simone Weil, sí o no? La pregunta carece por completo de sentido; no es más que una pista falsa que culturalmente despide un tufillo de lo más apestoso, y que ha sido arrastrada por el camino que lleva desde el egoísmo a algo aún por encima del egoísmo, es decir, desde un ego condicionado por los conceptos o bien desde un espíritu no condicionado en modo alguno. En relación con las *Upanishads* o cualquier otra obra de filosofía budista o hindú, tan sólo hay una pregunta que merezca ser tenida en cuenta con total seriedad, y es ésta: ¿Cómo es posible que una forma verbal, *Tat tvam asi*, y una proposición metafísica como *Nirvana y samsara son una y la misma cosa*, se conviertan en la experiencia directa y sin mediación de un hecho determinado? ¿Cómo es posible que el

lenguaje y las estupideces adquiridas de la erudición (ya que, en este contexto vital, no son otra cosa) sean circunvenidos, de manera que el alma individual pueda finalmente alcanzar la comprensión del *Eso* que, a pesar de todos sus esfuerzos por negar el hecho primordial, es idéntico al *tu*? En términos más específicos, ¿deberíamos seguir los métodos que inculca Patanjali, o los que pregonan los monjes Hinayana, los de los seguidores del Tantra del norte de la India y del Tíbet, o bien los de los taoístas de Extremo Oriente, o los de los seguidores del Zen, los que describen san Juan de la Cruz y el autor de *La nube del no saber*? Si los estudiosos europeos desean permanecer encerrados en la prisión de sus anhelos y de las pautas de pensamiento que han heredado de sus predecesores, a toda costa deberán lanzarse por medio del sánscrito, del pali, del chino o del tibetano, al estudio verbal de «un modo de pensamiento, cuyas dificultades resultan más formidables si cabe a un estudioso de extracción europea, a medida que se aplica a ese estudio». Si, por una parte, el estudioso europeo desea trascenderse mediante una comprensión real del hecho primordial que se describe o se insinúa en las *Upanishads* y las demás escrituras de lo que, a falta de una mejor nomenclatura, podemos denominar «religión espiritual», tendrá que ignorar los problemas del lenguaje y de la filosofía especulativa, para concentrar toda su atención en los medios prácticos por los cuales el avance del conocimiento a la comprensión puede llevarse a cabo en mejores condiciones.

A partir de los recuerdos colectivos positivamente polarizados, tal como se organizan en una tradición cultural o religiosa, regresemos ahora a los recuerdos privados también polarizados positivamente, con los cuales los individuos organizan un sistema de «piedad natural». No tenemos ningún derecho a regodearnos en la piedad natural —es decir, en los recuerdos emocionalmente polarizados de la felicidad del pasado, de los amores ya desaparecidos—, así como tampoco tenemos ningún derecho a lamentarnos de las antiguas tristezas, ni tampoco de atormentarnos con el remordimiento de los viejos delitos. Y en modo alguno tenemos derecho a malgastar el momento presente relamiéndonos de los placeres futuros y totalmente hipotéticos, así como tampoco podemos echarlo a perder dejándonos llevar por la aprensión de los

posibles desastres que puedan sobrevenir en el futuro. «No existe mayor dolor», señala Dante, «que, en la tristeza, recordar los tiempos que fueron felices». «En tal caso, deja de recordar inmediatamente todo tiempo feliz y acepta la realidad de tu tristeza presente»: ésa sería la respuesta más natural, aunque en apariencia carente de simpatía, de todos los que hayan alcanzado la comprensión. El vaciamiento de la memoria lo clasifica san Juan de la Cruz como un bien importantísimo, sólo menos apetecible que la misma unión con Dios, y como condición indispensable para alcanzar esa unión.

La palabra *Buda* podría ser traducida como «el que despierta». Quienes tan sólo tienen conocimiento acerca de las cosas, o quienes sólo piensan que conocen algo sobre las cosas, viven en un estado de sonambulismo condicionado por sí mismos y por su cultura. Quienes han accedido a la comprensión de la realidad dada tal y como se presenta, paso a paso, y en todo momento, están completamente despiertos. La memoria cargada de emociones placenteras es un soporífero o, con más exactitud, un factor que induce el trance. Éste es un descubrimiento empíricamente comprobado por un hipnotizador norteamericano, el doctor W. B. Fahnestock, cuyo libro *Statuvolism, o sonambulismo artificial*, fue publicado ya en 1871. «Cuando las personas están deseosas de entrar en ese estado [de sonambulismo artificial], las coloco en una silla en la que puedan estar cómodas y relajadas. Acto seguido se les dan las instrucciones precisas para que se concentren en un lugar que les sea familiar, no importa dónde, en el cual sí hayan estado previamente, y al cual les parezca deseable regresar incluso mentalmente. Cuando se han concentrado en ese lugar, o en un objeto deseado, hablándoles les encarezco que no lo pierdan de vista, que se sientan literalmente en ese lugar… Es preciso persistir por un tiempo». Al final, «se les induce un estado de clarividencia». Todo el que haya experimentado con la hipnosis, todo el que haya observado a un experto operador en el momento en que induce ese trance en una persona que incluso se resista a ello, sabe qué eficacia puede tener el método de Fahnestock. A la sazón, el poder de relajamiento del recuerdo positivamente polarizado ha sido redescubierto, en otro contexto médico, por un oculista, el doctor W. H. Bates, el cual hacía que sus pacientes se cubriesen los ojos y

revisitaran mentalmente, de memoria, los escenarios de sus experiencia más felices. Por este procedimiento, las tensiones musculares y mentales se reducían por completo, y era posible que los pacientes utilizaran sus ojos y sus mentes de manera relajada y, por lo tanto, sumamente eficaz. A juzgar por todo esto, parece bien claro que, así como los recuerdos positivamente polarizados pueden y deben ser utilizados para fines específicamente terapéuticos, no puede existir una indulgencia indiscriminada en la «piedad natural», ya que tal indulgencia podría dar por resultado un estado similar al trance, un estado que se encontraría en el polo opuesto de la plena vigilia que es la comprensión. Quienes viven con recuerdos desagradables se vuelven neuróticos, y quienes viven con recuerdos placenteros se convierten en sonámbulos. Baste para el día el mal del día, y baste su bien.

Las musas, en la mitología griega, eran las hijas de la Memoria; todos los escritores se encuentran embarcados, como Marcel Proust, en una búsqueda sin esperanza del tiempo perdido. No obstante, un buen escritor es el que sabe cómo «donner un sens plus pur aux mots de la tribu». Gracias a este sentido más puro, sus lectores reaccionarán ante sus palabras con un grado de comprensión mucho mayor del que habrían tenido si hubiesen reaccionado a su manera habitual, condicionada por la cultura o por sí mismos, frente a los acontecimientos que esas palabras refieren. Mucho es lo que ha de recordar un gran poeta para ser algo más que un poseedor esporádico de la comprensión; ahora bien, sabe cómo expresarse con palabras que causen esa comprensión en sus lectores. El tiempo perdido nunca podrá ser recuperado; en su búsqueda del tiempo perdido, el escritor podrá revelar a sus lectores al menos algún atisbo de esa realidad intemporal.

Al contrario que el poeta, el místico es «un hijo del momento presente». «Pasado y presente velan a Dios y lo esconden a nuestros ojos», dice Jalal-uddin Rumi, que ante todo fue un sufi y, por añadidura, un gran poeta. «Quemadlos a los dos, prendedles fuego. ¿Cuánto tiempo vas a dejar que estos segmentos te tengan partido como a una caña? Mientras esté partida, una caña de nada sirve en su respuesta a la acción de los labios o el aliento. La música no brota de ella». Al igual que su imagen especular, la anticipación, los recuerdos emocionalmente polarizados son una barrera que nos

impide el paso hacia la comprensión.

La piedad natural puede ser transformada con gran naturalidad en piedad artificial, y es que algunos recuerdos emocionalmente polarizados son siempre comunes a todos los miembros de una determinada sociedad, y por ello se prestan a ser organizados en una tradición religiosa, política o cultural. Estas tradiciones son machaconamente inculcadas a los jóvenes de las generaciones sucesivas, y desempeñan un papel importante en el dilatado drama en que consistirá su condicionamiento de ciudadanos. Dado que los recuerdos comunes a un grupo son distintos de los recuerdos que comparten los integrantes de otros, la solidaridad social creada por la tradición siempre será parcial y exclusivista. Existe una piedad natural y artificial en relación a todo lo que *nos* pertenece, emparejada con las suspicacias, el desagrado y el desprecio en relación con todo lo que *les* pertenece a los otros.

La piedad artificial puede ser urdida, organizada y fomentada de dos maneras: mediante la repetición de las fórmulas verbales de las creencias y el culto, y mediante la realización de actos y rituales simbólicos. Tal como cabría esperar, este segundo es un método más eficaz. ¿Cuál es la manera más fácil de que el escéptico alcance la fe? A esta pregunta respondió hace trescientos años Pascal. El que no cree debe actuar «como si creyera, mojarse los dedos con agua bendita, asistir a la misa, etc. Esto es algo que naturalmente le llevará a creer y le atontará». (*Cela vous abêtira*; literalmente, eso le convertirá en un estúpido). Hemos de convertirnos en estúpidos, insiste el profesor Jacques Chevalier al defender a su héroe en contra de los críticos que se han sobresaltado por el lenguaje crudo y directo de Pascal: es preciso que estultifiquemos nuestra inteligencia, porque «el orgullo intelectual nos priva de Dios y nos rebaja al nivel de los animales». Y es verdad, ciertamente. Pero de esta verdad no se desprende que debamos atontarnos tal y como prescribe Pascal junto con todos los propagandistas de todas las religiones. El orgullo intelectual se puede curar sólo mediante la devaluación de las palabras pretenciosas, sólo mediante el despojo del pseudoconocimiento conceptualizado, sólo abriéndonos a la realidad. La piedad artificial basada en reflejos condicionados meramente transfiere el orgullo intelectual del individuo engreído a una iglesia más engreída aún. A pesar del desplazamiento, el

orgullo permanece intacto. Para el creyente convencido, la comprensión o el contacto directo con la realidad tiene una dificultad suprema. Además, el simple hecho de tener un intenso sentimiento de reverencia y respeto acerca de algo sagrado, de una persona o una proposición sagrada, no garantiza la existencia de esa cosa, la infalibilidad de la persona ni tampoco la verdad de la proposición. En este contexto, ¡qué instructiva es la relación de un experimento emprendido por el más imaginativo y versátil de los Victorianos eminentes, sir Francis Galton! El propósito del experimento, escribe en su autobiografía, era «obtener una idea clara de los sentimientos más abyectos de los bárbaros, en lo relativo al poder de las imágenes que saben que son obra de los hombres. Quise, si tal cosa fuera posible, ingresar en esos sentimientos… Fue difícil encontrar un objeto adecuado para la prueba, ya que tenía que tratarse de algo que en sí mismo no fuera muy propicio a despertar sentimientos de devoción. Me fijé en una imagen cómica, tomada de la revista *Punch*, y fingí creer que dicha imagen estaba en posesión de atributos divinos. Me dirigí a ella con toda la reverencia que me habría inspirado si estuviese investida del poder inapelable de recompensar o castigar la conducta de los hombres hacia ella, y no tuve demasiada dificultad para pasar por alto las imposibilidades de aquello que profesaba. El experimento salió bien. Comencé a sentir por la imagen, y fue un sentimiento que retuve mucho tiempo, algo muy similar a lo que siente un bárbaro por uno de sus ídolos, y así aprendí a apreciar la enorme potencia que esos ídolos pueden tener sobre él».

Es tal la naturaleza del reflejo condicionado que cuando suena el timbre el perro empieza a salivar; cuando se ve la imagen a la que se profesa el culto, o cuando se pronuncia el credo, la letanía o el mantra tantas veces repetidos, el corazón del creyente se inunda de reverencia y la fe colma su mente. Y esto sucede al margen del contenido de la frase que se repita, al margen de la naturaleza de la imagen a la que se rinde pleitesía. El creyente no responde espontáneamente ante una realidad determinada; responde ante una determinada cosa, gesto o palabra que automáticamente pone en juego una sugestión post-hipnótica previamente instalada en él. Meister Eckhart, el más agudo de los psicólogos de la religión, reconoció este hecho con absoluta claridad. «El que dé en imaginar

que obtendrá más de Dios por medio de los pensamientos, las oraciones y los servicios piadosos que junto a la chimenea o en el establo, sólo con sigilo se acerca a Dios y, como si dijéramos, envuelve Su cabeza con un capote y Le esconde bajo la mesa. Pues el que busca a Dios en las formas asentadas se acerca a la forma y se apropia de ella, al tiempo que pierde a Dios tal como se disimula en ella. Pero quien no busque a Dios de ninguna manera en especial sí se acerca a Él tal como Él es en Sí mismo, y de ese modo vive con el Hijo y es la vida misma».

«Si buscas al Buda, no verás al Buda». «Si tratas deliberadamente de convertirte en el Buda, tu Buda es *samsara*». «Si una persona busca el Tao, esa persona pierde el Tao». «Cuando intentas ponerte en consonancia con la Mismidad, te desvías de inmediato». «Todo el que salve la vida, la perderá». Existe una ley del esfuerzo inverso. Cuanto más nos esforcemos conscientemente por hacer algo, menos probable será que lo consigamos. La destreza y sus resultados sólo son asequibles para quienes han aprendido el arte paradójico de hacer y no hacer al mismo tiempo, de combinar el relajamiento con la actividad, de diluirse como personas con objeto de que la Cantidad Desconocida, inmanente y trascendente, se apropie de él. No podemos dirigirnos hacia el comprender; todo lo que logramos es fomentar un estado anímico en el que tal vez la comprensión nos llegue. ¿Qué estado es ése? Claramente, no es un estado de conciencia limitada. La realidad, tal como se da paso a paso, en cada momento, no puede ser comprendida por una mente que actúe obedeciendo una sugestión post-hipnótica, ni por una mente tan condicionada por sus recuerdos emocionalmente polarizados que responda al *ahora* tal como respondieron *entonces* los muertos. Tampoco está mejor equipada para comprender la realidad la mente que ha sido adiestrada en la concentración, pues la concentración no es más que exclusión sistemática, alejamiento de la conciencia de todo pensamiento salvo del que se elija, negación de todo pensamiento, todo ideal y toda imagen. Pero por verdaderos que sean, por elevados o santos que resulten, no hay pensamiento, ideal ni imagen que puedan contener la realidad ni que puedan conducir a la comprensión de la realidad. Tampoco puede la negación de la conciencia dar por resultado una conciencia más completa, presumiblemente necesaria para alcanzar la comprensión. En el

mejor de los casos, estas cosas sólo pueden llevarnos a un estado de disociación en el éxtasis, en el cual hay un aspecto concreto de la realidad, el llamado aspecto *espiritual*, que sí puede ser aprehendido. Si la realidad ha de ser comprendida en su plenitud, tal como se da en todo momento y paso a paso, ha de existir una conciencia que no esté limitada, ni deliberadamente por medio de la piedad o la concentración, ni involuntariamente por medio del descuido y la fuerza de la costumbre. La comprensión sobreviene cuando estamos totalmente despiertos, en vigilia, al máximo de nuestras potencias físicas y mentales. Ésta es una doctrina muy antigua, por supuesto. «Conócete a ti mismo»: ése es un consejo tan antiguo como la civilización misma, probablemente más que la civilización. Para seguir el consejo no basta con entregarse a la introspección. Si yo me conociera a mí mismo, tendría que conocer el entorno en que me hallo, ya que siendo un cuerpo soy parte de ese entorno, un objeto natural entre otros muchos objetos naturales; en tanto mente, en gran parte mis reacciones inmediatas ante el entorno, así como mis reacciones secundarias, dependen del entorno mismo. En la práctica, ese «conócete a ti mismo» es un llamamiento a la conciencia total. A quienes la practican, ¿qué revela la conciencia total? Revela en primer lugar las limitaciones de eso que cada uno de nosotros llama «yo», y la enormidad, el fantástico despropósito de sus pretensiones. «Yo soy dueño de mi destino», escribió el pobre Henley al final de un célebre y retórico fragmento. «Soy el capitán de mi alma». Nada más lejos de la verdad. Mi destino no puede ser domeñado; sólo es posible colaborar con él y, por consiguiente, dirigirlo hasta cierto punto. Tampoco soy yo el capitán de mi alma; no paso de ser el más ruidoso de sus pasajeros, un pasajero que ni siquiera tiene la importancia suficiente para tomar asiento en la mesa del capitán, y que no conoce, ni siquiera de oídas, qué aspecto tiene ese barco, el alma, ni cómo funciona, ni qué rumbo ha tomado. La conciencia total arranca, dicho en una palabra, con el reconocimiento de mi ignorancia y mi impotencia. ¿Cómo se convierten los procesos electroquímicos de mi cerebro en la percepción de un cuarteto de Haydn, o en un pensamiento, digamos, en Juana de Arco? No tengo ni la más remota idea; tampoco lo sabe nadie más. Consideremos un problema en apariencia mucho más sencillo. ¿Puedo levantar la

mano derecha? La respuesta es no. No puedo. Sólo puedo dar la orden; el movimiento por el que se levanta la mano lo realiza otro. ¿Quién? No lo sé. Y cuando he comido, ¿quién es el que digiere el pan y el queso? Cuando me he cortado, ¿quién sana la herida? Mientras duermo, ¿quién devuelve la fuerza al cuerpo cansado, la cordura a la mente neurótica? Lo único que puedo decir es que «yo» no puedo hacer ninguna de estas cosas. El catálogo de lo que no sé hacer, de lo que soy incapaz de lograr, podría alargarse casi indefinidamente. Hasta mi afirmación de que pienso sólo en parte es justificable si se recurre a los hechos que se pueden observar. La certidumbre primera de Descartes, «pienso, luego existo», resulta ser, si se examina más de cerca, una proposición sumamente dudosa. En realidad, ¿soy *yo* el que está pensando? ¿No sería más verdadero afirmar que «los pensamientos tienen su existencia, y yo a veces soy consciente de que están ahí»? El lenguaje, esa casa de los tesoros llena de observaciones fosilizadas y de filosofía latente, sugiere que es esto, ciertamente, lo que sucede. Siempre que descubro que estoy pensando algo mejor que de costumbre, tiendo a decir: «Se me ha ocurrido una idea» o «Se me acaba de pasar por la cabeza» o «Lo veo claramente». En cada uno de estos casos, la frase da a entender que los pensamientos tienen su origen «ahí fuera», en algo que podría ser análogo, a nivel mental, al mundo exterior. La conciencia total confirma esas insinuaciones del habla. En relación con el «yo» subjetivo, la mayor parte de la mente está ahí fuera. Mis pensamientos son un conjunto de hechos mentales, pero pese a todo externos. Yo no invento mis mejores ideas: me las encuentro.

La conciencia total, así pues, revela los siguientes hechos: que soy profundamente ignorante, que soy impotente hasta rayar en el desamparo, que los elementos más valiosos de mi personalidad son cantidades desconocidas que existen «ahí fuera», en calidad de objetos mentales más o menos independientes por completo de mi control. Este descubrimiento puede parecer en principio bastante humillante e incluso deprimente; ahora bien, si lo acepto de todo corazón, esta realidad se convierte en una fuente de paz, en una razón de la serenidad y el buen ánimo. Soy ignorante y soy impotente y, pese a todo, de un modo u otro, aquí estoy, infeliz, desde luego, y profundamente insatisfecho, pero vivito y coleando.

A pesar de los pesares, sobrevivo, me las arreglo, a veces incluso la vida me sonríe. A partir de estos dos conjuntos de hechos —por una parte, mi supervivencia; por otra, mi ignorancia y mi impotencia— solamente puedo inferir que el no-yo, que se ocupa de mi cuerpo y me da mis mejores ideas, debe de ser asombrosamente inteligente, entendido y fuerte. En tanto ego centrado en el yo, hago todo lo posible por interferir y estorbar las obras benéficas de ese no-yo. Pero a pesar de mis gustos y de mis rechazos, a pesar de mi malicia, mis encaprichamientos, mis angustias corrosivas, a pesar de toda mi valoración excesiva de las palabras, a pesar de mi insistencia estultificante por vivir no en la realidad del presente, sino en el recuerdo y en la anticipación, ese no-yo con el cual estoy estrechamente relacionado me sostiene, me preserva, me da una larguísima serie de segundas oportunidades. Sabemos muy poco y es muy poco lo que podemos lograr, pero disponemos de libertad, si lo decidimos, de cooperar con un poder mayor y con un conocimiento más completo, con una cantidad desconocida que es a la vez inmanente y trascendente, física y mental, subjetiva y objetiva. Si cooperamos, todo saldrá bien, aun cuando ocurra lo peor. Si nos negamos a cooperar, todo saldrá mal, incluso en las circunstancias más propicias.

Estas conclusiones no son más que los primeros frutos de la conciencia total, pero aún habrán de llegar cosechas más ricas y abundantes. En mi ignorancia, estoy seguro de ser eternamente yo. Esta convicción tiene sus raíces en la memoria emocionalmente polarizada. Sólo cuando, por decirlo con palabras de san Juan de la Cruz, se haya vaciado la memoria, sólo entonces podré escapar de la sensación de mi individualidad herméticamente cerrada, y prepararme así para comprender, paso a paso y en todo momento, la realidad en todos sus niveles. Sin embargo, la memoria no puede vaciarse mediante un acto de la voluntad, ni mediante la disciplina sistemática, ni siquiera mediante la concentración sobre la idea del vacío. Puede vaciarse única y exclusivamente por medio de la conciencia total. Así pues, si soy consciente de mis distracciones —que en su mayor parte son recuerdos emocionalmente polarizados o fantasías organizadas sobre tales recuerdos—, el tiovivo mental se detendrá automáticamente y la memoria se habrá vaciado, al menos por unos instantes. Por volver sobre algo ya dicho, si alcanzo una

conciencia total de mi envidia, mi resentimiento, mi falta de caridad, estos sentimientos serán sustituidos, durante el tiempo que dure mi conciencia, por una reacción más realista ante los acontecimientos que están teniendo lugar a mi alrededor. Mi conciencia, por descontado debe estar libre de la contaminación que suponen la aprobación o la condena. Los juicios de valor son reacciones condicionadas, verbalizadas, frente a las reacciones primigenias. La conciencia total es una respuesta primigenia, sin elección, imparcial, ante la situación presente en conjunto. No hay en ella reacciones condicionadas que limiten la reacción primigenia, la aprehensión puramente cognitiva de la situación. Si hicieran su aparición en la conciencia los recuerdos de las fórmulas verbales de la alabanza o la culpa, habrán de ser examinados imparcialmente, tal como se examina cualquier otro dato. Los moralistas profesionales confían en la voluntad superficial, creen en el castigo y la recompensa, son adictos a la adrenalina a quienes nada entusiasma tanto como una buena orgía de indignación surgida del sentido de la justicia. Los maestros de la vida espiritual tienen muy escasa fe en la voluntad superficial, o en la utilidad que para sus propósitos puedan tener las recompensas y los castigos, y tampoco se permiten la indignación que surge del sentido de la justicia. La experiencia les ha enseñado que el más elevado de los bienes jamás podrá alcanzarse, por la propia naturaleza de las cosas, mediante la moralización. «No juzguéis y no seréis juzgados», ésa es su contraseña, y la conciencia total es su método.

Con dos o tres mil años de retraso, unos cuantos psiquiatras contemporáneos han descubierto ahora este método. «Sócrates», apunta el profesor Carl Rogers, «desarrolló ideas novedosas que han resultado ser socialmente constructivas». ¿Por qué? Porque era una persona que «renunciaba visiblemente a estar en guardia, a la defensiva, y que estuvo siempre abierto a la experiencia. El razonamiento en que se apoya esta afirmación se basa sobre todo en el descubrimiento psicoterapéutico de que si podemos añadir a las experiencias sensoriales y viscerales que son características de todo el reino animal lo esencial de la conciencia libre y no distorsionada, de la cual sólo parece ser capaz el animal humano, obtendremos un organismo consciente de las demandas de la cultura tal como lo es de sus propias demandas fisiológicas, nutricionales y sexuales,

consciente por igual de su deseo de entablar relaciones afectivas y de su deseo de engrandecerse, consciente por igual de su ternura sensible y delicada para los demás y de sus hostilidades hacia los otros. Cuando el hombre es algo menos que hombre, cuando deniega a la conciencia diversos aspectos de su experiencia, entonces tendremos muy a menudo sobrados motivos para temerle a él y para temer su conducta, tal como atestigua la actual situación del mundo. Pero cuando es plenamente hombre, cuando es por completo el organismo que en el fondo es, dicho de otro modo, cuando la conciencia de la experiencia, ese peculiarísimo atributo humano, es plenamente operativo, su conducta es digna de toda confianza». ¡Más vale tarde que nunca! Es reconfortante encontrar los lugares comunes e inmemoriales de la sabiduría mística tal y como aparecen aquí, revestidos del barniz de los nuevos descubrimientos de la psicoterapia. *Gnosce te ipsum*, conócete a ti mismo. Conócete en relación con tus intenciones expresas y tus motivos ocultos, en relación con tu pensamiento, con tu funcionamiento físico, y en relación a esos noyoes más grandes que tú, que se ocupan, a pesar de todos los intentos del ego por sabotearlo, de que el pensamiento sea tolerablemente relevante y el funcionamiento no demasiado anormal. Ten total conciencia de lo que haces y de lo que piensas y de las personas con quienes mantienes relaciones, de los acontecimientos que te mueven en cada instante de tu existencia. Sé consciente de manera imparcial, realista, sin juzgar, sin reaccionar según los términos de las palabras recordadas ante las reacciones cognitivas del presente. Si lo haces, la memoria se habrá vaciado, el conocimiento y el pseudoconocimiento quedarán relegados a su debido lugar y tendrás la comprensión; dicho de otro modo, estarás en contacto directo con la realidad a cada instante. Mejor aún, descubrirás lo que Carl Rogers denomina tu «ternura sensible y delicada para los demás». Y no sólo *tu* ternura, sino también la ternura cósmica, la justicia fundamental del universo… a pesar de la muerte, a pesar del sufrimiento. «Aunque Él me ha matado, aún confiaré en Él». Ésta es la afirmación de alguien que tiene plena conciencia. Y otra de esas afirmaciones es ésta: «Dios es amor». Desde el punto de vista del sentido común, la primera es la chifladura de un loco, la segunda fracasa a la luz de todas las experiencias y es obviamente

una falsedad. Pero es que el sentido común no se basa en la conciencia total; es producto de la convención, o de los recuerdos organizados de las palabras de otros, de las experiencias personales limitadas por la pasión y los juicios de valor, de los conceptos santificados y del egoísmo manifiesto. La conciencia total abre el camino a la comprensión, y cuando una determinada situación se comprende, la naturaleza de toda la realidad se hace patente y los pronunciamientos aparentemente absurdos de los místicos son considerados como verdades, o al menos como algo tan próximo a la verdad como es posible en el caso de cualquier expresión verbal de lo inefable. Uno en todo y todo en uno; *samsara* y *nirvana* son lo mismo; la multiplicidad es unidad y la unidad es simplemente algo distinto de dos; todas las cosas están vacías y todas las cosas son, sin embargo, el Dharma-Cuerpo del Buda, y así sucesivamente. Por lo que atañe al conocimiento conceptual, tales frases están absolutamente carentes de significado. Sólo cuando existe la comprensión adquieren un sentido. Y es que cuando se da la comprensión, se produce una fusión en la experiencia del fin con los medios, de la sabiduría, que es la comprensión intemporal de la Mismidad, con la compasión, que es sabiduría en acción. De todas las palabras desgastadas, erosionadas y ensuciadas que hay en nuestro vocabulario, «amor» es seguramente la más pestilente, maloliente y estropeada. Proferida desde un millón de pulpitos, lascivamente entonada en cientos de millones de altavoces, se ha convertido en un ultraje al buen gusto y a los sentimientos decentes, una obscenidad que cualquiera duda en pronunciar. Y sin embargo, es preciso pronunciarla, ya que, después de todo, el amor tiene la última palabra.

## 21. EL SEXTO PATRIARCA

En la compilación extremadamente valiosa que ha realizado Dwight Goddard bajo el título de *A Buddhist Bible*, se recoge un documento por el cual tengo un especial aprecio: es el «Sutra expuesto por el sexto patriarca». Esa amalgama del budismo Mahayana con el taoísmo, que los chinos llamaban Ch'an y los japoneses de un período posterior han llamado Zen, alcanza su primera formulación en esta relación de la vida de Hui-neng y de sus enseñanzas. Y así como la mayor parte de los demás Sutras Mahayanas están escritas en un estilo filosófico bastante imponente, estos recuerdos y dichos del sexto patriarca hacen gala de una frescura y una vivacidad que los convierte en algo exquisito de paladear.

La primera «conversión» de Hui-neng tuvo lugar cuando aún era joven. «Un día, mientras estaba vendiendo leña en el mercado, oí a un hombre leer un sutra. Tan pronto hube escuchado el texto del *sutra*, mi mente se tornó súbitamente iluminada». Tras viajar al monasterio de Tung-tsen, fue recibido por el quinto patriarca, el cual le preguntó «de dónde venía y qué esperaba obtener de él. Le contesté que era un hombre de a pie, de Sun-chow, y añadí que no pedía otra cosa que el Buda».

El muchacho fue enviado al granero del monasterio, donde pasó muchos meses trabajando en el descascarillado del arroz.

Un día, el patriarca reunió a todos sus monjes y, tras recordarles la inexistente utilidad de los méritos por comparación con la liberación, les dijo que se fuesen y que «buscasen la sabiduría trascendental que hay dentro de vuestra mente, y que le escribieran un poema sobre sus hallazgos». El que alcanzase una idea más clara de lo que pueda ser la Esencia-Mente, recibiría el título de sexto patriarca.

Shin-shau, el más erudito de los monjes, el hombre de quien

todos esperaban que se convirtiese en sexto patriarca, fue el único en cumplir la orden del abad.

> Nuestro cuerpo puede compararse al árbol de Bodhi,
> mientras nuestra mente es un brillante espejo.
> Con esmero los limpiamos y los vigilamos hora tras hora,
> y no soportamos que se pose el polvo sobre ellos.

Esto escribió, pero el quinto patriarca le dijo que regresara a su celda y que lo intentara de nuevo. Dos días después, cuando Huineng oyó a alguien recitar este poema, supo al punto que su autor no había alcanzado la iluminación y dictó a otro monje que sabía escribir los siguientes versos:

> De ninguna manera es Bodhi una especie de árbol,
> ni es la brillante reflexión de la mente cuestión de espejos;
> como la mente es el Vacío,
> ¿dónde iba a posarse el polvo?

Esa misma noche, el quinto patriarca convocó al joven en su celda y en secreto le invistió con la insignia.

No fue de extrañar que los otros monjes, compañeros de Huineng, se sintieran celosos, y tuvieron que pasar muchos años antes de que fuera reconocido por todos como el sexto patriarca. He aquí unas cuantas muestras de sus afirmaciones, tal como las recogieron sus discípulos.

> Dado que el objetivo de vuestra llegada es el *Dharma*, abstenéos por favor de tener opiniones de ninguna clase, e intentad mantener la mente en un estado de perfecta pureza receptiva. Yo os enseñaré. Cuando hubieron hecho esto durante un tiempo muy considerable, dije: «En este momento en particular estáis pensando en algo que no es el bien ni es el mal, luego ¿cuál es vuestra auténtica naturaleza personal?». Tan pronto lo oyeron, recibieron la iluminación.
>
> Las personas que viven bajo la ilusión esperan expiar sus pecados mediante la acumulación de los méritos. No comprenden que las felicidades que puedan conquistarse en el futuro nada tienen que ver con la expiación de los pecados. Si nos libramos del principio del pecado dentro de nuestra mente, entonces y sólo entonces será cuestión de verdadero arrepentimiento.
>
> Las personas que viven bajo el engaño son tercas al sostener su propia manera de interpretar el *samadhi*, que definen como «sentarse en calma continuamente, sin dejar que ninguna idea se forme en la mente». Semejante interpretación nos clasificaría junto a los seres inanimados. No es el pensamiento lo que bloquea el Camino; es el apego a cualquier pensamiento u

opinión en particular. Si liberamos nuestras mentes por una parte del apego, y por otro de la práctica de reprimir las ideas, el Camino estará despejado y abierto a nuestro paso. De otro modo estaremos esclavizados.

Ha sido tradición de nuestra escuela tomar por base la «no objetividad», por objeto la «ausencia de idea» y el «desapego» por principio fundamental. La «no objetividad» implica no estar absorto en los objetos cuando estemos en contacto con los objetos. La «ausencia de idea» supone no dejarse llevar por ninguna idea que pueda surgir en el proceso durante el cual ejercitemos nuestras facultades mentales. El «desapego» significa no cultivar el anhelo ni la aversión en relación con ninguna cosa, palabra o idea en particular. El desapego es característico de la Esencia-Mente.

Allí donde interviene el pensamiento, dejad que muera el pasado. Si permitimos que nuestros pensamientos, pasados, presentes y futuros, se unan como eslabones en una cadena, nos ponemos a merced de la esclavitud.

Nuestra verdadera naturaleza es intrínsecamente pura, y si nos desprendemos del pensamiento discriminativo nada, salvo esta pureza intrínseca, nada permanecerá. No obstante, en nuestro sistema de *Dhyana*, o ejercicios espirituales, no abundamos en la pureza. Y es que si concentramos nuestra mente en la pureza, estaremos creando meramente otro obstáculo que se interpondrá en el camino de la plasmación de la Esencia-Mente, a saber, la engañosa imaginación de la pureza.

Dice el *sutra*: Nuestra Esencia de Mente es intrínsecamente pura. Que cada uno la logre por sí mismo, pasando de una sensación momentánea a otra sensación similar.

La relación de los últimos días del patriarca es, por desgracia, demasiado larga para citarla por extenso. Más o menos un mes antes de su muerte, Hui-neng dio cuenta a sus discípulos de su inminente fallecimiento y les dio unas últimas palabras a modo de consejo, entre las cuales son notables las siguientes: «Os advierto muy en especial que no consintáis que los ejercicios para la concentración de la mente os lleven a caer en el quietismo, ni menos en cualquier clase de esfuerzo por mantener la mente en blanco». E insiste: «Haced cuanto os sea posible. Id allí a donde las circunstancias os lleven». Escuchemos este pasaje:

«Con los que sean simpáticos podéis discutir acerca del budismo.
En lo que atañe a los que sostengan puntos de vista diferentes de los vuestros,
tratadles con cortesía e intentad hacerles felices.
No disputéis con ellos, pues las disputas son ajenas a nuestra escuela,
e incompatibles con su espíritu.
Llegar al fanatismo, discutir con los demás sin hacer caso de esta norma,
es someter la propia Esencia-Mente a la amargura de la existencia mundana».

En su último día de vida, el patriarca congregó a todos sus discípulos y les dijo que no debían llorar ni lamentarse de su muerte. «El que lo haga no será discípulo mío. Lo que debéis hacer es conocer vuestra propia mente y plasmar vuestra propia naturaleza búdica, que ni descansa ni se mueve, que no deviene ni deja de ser, que no viene ni va, que no afirma ni tampoco niega, que no persiste aquí ni tampoco parte hacia otro lugar. Si lleváis a cabo mis instrucciones después de mi muerte, mi fallecimiento no os importará lo más mínimo. Por otra parte, si vais en contra de mis enseñanzas, aun cuando fuese yo a quedarme más tiempo con vosotros, en modo alguno os beneficiaría».

Dicho esto, se sentó reverentemente hasta la tercera guardia de la noche, y dijo bruscamente: «Ahora me voy». Y en un instante murió. En ese mismo instante, una peculiar fragancia invadió la estancia, y un arcoíris lunar pareció comunicar tierra y cielo; los árboles de la arboleda palidecieron, y las aves y los animales expresaron sus lamentos.

# 22. NOTAS SOBRE EL ZEN[9]

Estamos acostumbrados, en la literatura religiosa, a cierta solemnidad de pronunciamiento. Dios es sublime; por consiguiente, las palabras que empleemos para hablar de Dios han de ser sublimes. Ése es el tácito argumento en favor de un estilo grandilocuente. En la práctica, no obstante, no es infrecuente que todo pronunciamiento sublime sea llevado hasta extremos rayanos en la estulticia. Por ejemplo, en la época de la tremenda escasez de patata que generó un gran hambre en Irlanda, hace un siglo, se compuso una oración especial para que fuese recitada en todas las iglesias de la comunión anglicana. El propósito de esta oración era suplicar a Dios Todopoderoso que pusiera fin a los estragos de la plaga que estaba destruyendo las cosechas de la patata en Irlanda. Pero ya de entrada la palabra «patata» supuso un considerable escollo. Obviamente, en opinión del estamento eclesiástico Victoriano, era una palabra demasiado baja, común y proletaria para ser pronunciada en lugar sagrado. La horrorosa vulgaridad de las patatas tenía que disimularse tras las decentes oscuridades de alguna perífrasis, y de este modo se rogó a Dios que hiciera algo acerca de una abstracción sonoramente llamada «el Tubérculo Suculento». Lo sublime había alzado el vuelo al empíreo de lo grotesco.

En similares circunstancias, es de suponer, un maestro del Zen también habría rehuido la palabra *patata*, no porque fuera demasiado baja, sino por resultar demasiado convencional y respetable. No habría optado por «Tubérculo Suculento», sino por el sencillo término «papa»: ésa habría sido su alternativa idónea.

Sokei-an, el maestro del Zen que impartió sus enseñanzas en Nueva York desde 1928 hasta su muerte en 1945, se adaptó a las tradiciones literarias de su escuela. Cuando comenzó a publicar una revista de religión, la cabecera que escogió para ello fue *Cat's Yawn*

*[El bostezo del gato]*. Este nombre estudiadamente absurdo y alejado de toda pompa es un recordatorio, para quien pueda estar interesado, de que las palabras son radicalmente distintas de las cosas que representan, de que el hambre sólo puede ser paliado por medio de auténticas patatas, y no por una formulación tan altiva como «Tubérculo Suculento»; de que la Mente, sea cual fuere el nombre que adoptemos para designarla, siempre es la que es, y no puede ser conocida salvo mediante una especie de acción directa, para la cual las palabras son mera preparación e incitación.

En sí mismo, el mundo es un *continuum*, pero cuando pensamos en el mundo por medio de las palabras, nos vemos obligados, por la naturaleza misma del léxico y de la sintaxis, a concebirlo como algo compuesto por elementos diferenciados y clases distintas. Cuando trabaja sobre los datos inmediatos de la realidad, nuestra conciencia fabrica y teje el universo en el que realmente vivimos. En las escrituras del Hinayana, el anhelo y la aversión son nombrados como factores que dan pie a la pluralización de la Mismidad, a la ilusión de discrecionalidad, de la egolatría y la autonomía del individuo. A estos vicios mundanos que distorsionan la voluntad, los filósofos del Mahayana añaden el vicio intelectual del pensamiento verbalizado. El universo que habitan los seres ordinarios, no regenerados, es algo si acaso hecho en casa, a medida, mero producto de nuestros deseos, de nuestro aborrecimiento y de nuestro lenguaje. Por medio de la ascesis el hombre puede aprender a ver el mundo no refractado en el anhelo y la aversión, sino tal cual es en sí mismo. («Dichosos los puros de corazón, porque ellos verán a Dios»). Por medio de la meditación, el hombre puede salvar el escollo del lenguaje, superarlo tan por completo que su conciencia individual, desverbalizada, se convierte una con la Conciencia unitaria de la Mismidad.

En la meditación acorde con los métodos Zen, la desverbalización de la conciencia se alcanza por medio de la curiosa artimaña del *koan*. El *koan* es una proposición o una interrogación paradójica e incluso carente de sentido, sobre la cual se concentra la mente hasta que, radicalmente frustrada por la imposibilidad de extraer algún sentido de un paralogismo semejante, accede de golpe a la súbita comprensión de que más allá del pensamiento verbalizado existe otra clase de conciencia de otra clase de realidad.

Buen ejemplo de este método Zen lo proporciona Sokei-an en su breve ensayo *Tathagata*. «Un maestro del Zen, chino, había invitado a algunas personas a tomar té una noche de invierno en que hacía un frío helador…». Kaizenji dice a sus discípulos: «Existe una cosa que es negra como la laca. Soporta el peso del cielo y de la tierra. Siempre se presenta en actividad, pero nadie puede apresarla cuando está en actividad. Discípulos míos, os pregunto cómo se puede apresar».

Estaba apuntando a la naturaleza del *Tatha*, metafóricamente, claro está, tal como los sacerdotes cristianos explican los atributos de Dios.

Los discípulos de Kaizenji no supieron cómo responderle. Por último, uno de ellos, llamado Tai Shuso, contestó así: «No conseguiremos apresarla porque intentamos apresarla en movimiento».

Y así indicaba que, cuando hubo meditado en silencio, el *Tathagata* se le apareció en su interior.

Kaizenji dio por concluido el té antes de que hubiese comenzado en realidad. Estaba disgustado con la respuesta. «Si hubieras sido uno de los discípulos, ¿qué habrías contestado, con objeto de que el maestro no diese por concluido el té?».

Tengo la intuición de que la reunión podría haberse prolongado al menos por espacio de unos minutos si Tai Shuso hubiese contestado algo parecido a esto: «Si no puedo apresar el *Tatha* en actividad, obviamente debo dejar de ser, de manera que el *Tatha* pueda apresar lo que quede de mí para fundirse con ello, no sólo en la inmovilidad y el silencio y la meditación (como sucede a los Arhats), sino también en la actividad (como sucede a los Bodhisattvas, para quienes *Samsara* y *Nirvana* son idénticos)». No son, claro está, más que palabras, si bien el estado que describen, o que más bien vagamente insinúan, si se llega a experimentar, constituye la iluminación. Y la meditación sobre la pregunta para la que lógicamente no hay respuesta, la que contiene el *koan*, puede llevar sin previo aviso a la mente más allá de las palabras, a la condición de inexistencia del yo, en la que *Tatha*, o Mismidad, se realiza en un acto de conocimiento unitivo.

El viento del espíritu sopla por donde se le antoja, y lo que acontece cuando la libre voluntad colabora con la gracia para

alcanzar el conocimiento de la Mismidad no puede ser teóricamente conocido de antemano, no puede ser prejuzgado según los términos de ningún sistema teológico o filosófico, ni se puede esperar que se conforme con arreglo a ninguna fórmula verbal. En la literatura Zen, esta verdad se expresa mediante anécdotas calculadamente paradójicas acerca de personas iluminadas que hacen una hoguera con las escrituras y que llegan hasta el extremo de negar que las enseñanzas del Buda sean dignas del nombre de budismo, ya que el budismo es, por definición, lo que no se puede enseñar, la experiencia inmediata de la Mismidad. Una historia que ilustra otro de los peligros de la verbalización, como es su tendencia a forzar a la mente a transitar por los surcos de la costumbre, es el citado en *Cat's Yawn* junto con el comentario de Sokei-an.

Un día, cuando los monjes estaban reunidos en la sala del Maestro, En Zenji hizo a Kaku esta pregunta: «Shaka y Miroko (es decir, Gautama Buddha y Maitreya) son los esclavos de otro. ¿Quién es ese otro?».

Kaku repuso: «*Ko Sho san, Koku Ri shi*». (Que significa «los terceros hijos de las familias Ko y Sho, y los cuartos hijos de las familias Koku y Ri», evidente sinsentido con el que se da a entender que la capacidad de identificarse con la Mismidad existe en todo ser humano, y que Gautama y Maitreya son los que son en virtud de ser perfectamente «los esclavos» de esa Naturaleza-Buda inmanente y trascendente).

El maestro dio por buena la respuesta.

En esa época era Engo el principal de los monjes del templo. El Maestro le relató este incidente, y Engo dijo: «Muy bien, ¡muy bien! Pero tal vez aún no haya comprendido el fondo de la cuestión. No deberías haberle dado tu beneplácito. Examínale de nuevo, esta vez mediante una pregunta directa».

Cuando Kaku entró en la sala de En Zenji al día siguiente, Zenji le hizo la misma pregunta. Kaku contestó: «Ya di ayer la respuesta».

El Maestro dijo: «¿Cuál fue tu respuesta?».

«*Ko Sho san, Koku Ri shi*», dijo Kaku.

«¡No, no!», exclamó el Maestro.

«Ayer dijiste "Sí". ¿Por qué hoy dices "No"?».

«Ayer era "Sí", pero hoy es "No"», repuso el Maestro.

Al oír estas palabras, Kaku fue súbitamente iluminado.

La moraleja de la historia es que, en palabras de Sokei-an, «su respuesta había obedecido a un patrón, a un molde; estaba atrapado por su propio concepto». Y, al haber sido atrapado, ya no era libre para fundirse en uno con el viento de la Mismidad que fluye libremente. Toda fórmula verbal —incluida la fórmula que exprese correctamente los hechos— puede convertirse, para una mente que se la tome demasiado en serio y la idolatre como si fuese la realidad misma, simbolizada en las palabras, en un obstáculo que se interpone en la experiencia inmediata. Para un budista Zen, la idea de que el hombre pueda salvarse al dar su asentimiento a las propuestas contenidas en un credo sería el mayor desatino, el capricho más irrealista y más peligroso.

Poco menos fantástico y disparatado sería a sus ojos la idea de que los sentimientos elevados pueden conducir a la iluminación, de que las experiencias emocionales, por fuertes y vividas que sean, son las mismas, o remotamente análogas, a la experiencia de la Mismidad. El Zen, dice Sokei-an, «es una religión de la tranquilidad. No es una religión que despierte emociones, que haga brotar las lágrimas o que nos conmueva a gritar en voz alta el nombre de Dios. Cuando el alma y la mente coinciden en una línea perpendicular, por así decirlo, en ese momento se produce la completa unidad del universo y el yo». Las emociones fuertes, por encumbradas que sean, tienden a enfatizar y a reforzar la fatal ilusión del ego, cuya trascendencia es por el contrario todo el objetivo y el único propósito de la religión. «El Buda nos enseñó que no hay ego ni en el hombre ni en el *dharma*. El término *dharma* en este caso denota la naturaleza y todas sus manifestaciones. No hay un ego en nada. Así, lo que se conoce como "los dos tipos de no-ego" hace referencia a que no hay ego en el hombre y no hay ego en las cosas». De la metafísica, Sokei-an pasa a la ética. «De acuerdo con esta fe en el no-ego», pregunta, «¿cómo podemos actuar en la vida cotidiana? Éste es uno de los grandes interrogantes. La flor no tiene ego. En primavera florece y muere en otoño. Sopla el viento y aparecen las olas. El lecho del río cae bruscamente y se forma una cascada. Nosotros mismos hemos de sentir estas cosas en nuestro interior… Debemos darnos cuenta por propia experiencia de cómo funciona dentro de nosotros este no-ego. Funciona sin ningún impedimento, sin ninguna artificialidad».

Este no-ego de carácter cósmico es lo mismo que los chinos llaman Tao, o lo que los cristianos llaman el Espíritu que reside en el interior, con el cual hemos de colaborar, y mediante el cual debemos paso a paso dejarnos inspirar, mostrándonos dóciles a la Mismidad en un acto de inquebrantable abandono personal al Orden de las Cosas, a todo lo que acontece salvo al Pecado, que es simplemente la manifestación del ego y que, por tanto, ha de ser rechazado y denegado. El Tao, o no-ego, o la divina inmanencia se manifiesta a sí misma a todos los niveles, desde el material al espiritual. Privados de esa inteligencia fisiológica que rige las funciones vegetativas del cuerpo, a través de cuya intervención la conciencia se traduce en acto, y carentes de la ayuda de lo que podría denominarse gracia animal, no podríamos vivir de ninguna manera. Además, es simple cuestión de experiencia que cuanto más interfiera la conciencia superficial del ego con el funcionamiento de la gracia animal, más enfermos estaremos y peor realizaremos todos los actos que requieren un grado más elevado de coordinación psicofísica. Las emociones, en conexión con el anhelo y la aversión, trastocan el funcionamiento normal de los órganos y conducen, a la larga, a la enfermedad. Las emociones similares y la tensión que brota del deseo del éxito nos impide alcanzar el grado más alto de competencia no sólo en las actividades complejas, como la danza, la ejecución de una melodía musical, los juegos o cualquier otra clase de actividad para la que se requiera una destreza considerable, sino también en otras actividades psicofísicas naturales, como ver y oír. Empíricamente, se ha descubierto que el funcionamiento defectuoso de los órganos corporales se puede corregir, y que la competencia en los actos que requieren considerable destreza aumenta mediante la inhibición de la tensión y las emociones negativas. Si la mente consciente aprendiera a inhibir su propia actividad autocontemplativa, si pudiera ser persuadida para renunciar a su esfuerzo en pos del éxito, el no-ego cósmico, el Tao que es inmanente a todos nosotros, puede con toda confianza encargarse de realizar lo que es preciso realizar de modo rayano en la infalibilidad. En el plano de la política y la economía, las organizaciones más satisfactorias son aquellas que se han logrado mediante una «planificación para lo planificado». De forma análoga, en un plano psicofísico, la salud y el máximo de competencia se

adquieren mediante el uso de la mente consciente para planificar la colaboración y su subordinación al Orden de las Cosas inmanente que se halla más allá del espectro de nuestra planificación personal, así como con aquellos funcionamientos en los que nuestro pequeño, ajetreado ego, sólo puede interferir.

La gracia animal precede a la conciencia de uno mismo, y es algo que el hombre comparte con el resto de los seres vivos. La gracia espiritual se halla más allá de la propia conciencia, y sólo los seres racionales son capaces de cooperar con ella. La conciencia propia es el medio indispensable para acceder a la iluminación; al mismo tiempo, es el mayor de los obstáculos que se interponen en el camino, no sólo de la gracia espiritual que genera la iluminación, sino también de la gracia animal, sin la cual nuestro cuerpo no podría funcionar con eficacia, ni tampoco retener la vida que le es dada. El Orden de las Cosas es tal que nadie consigue nada gratuitamente: todo progreso tiene un precio que es preciso pagar. Precisamente porque ha avanzado más allá del plano animal, hasta el punto en el que, por medio de la conciencia propia, puede alcanzar la iluminación, el hombre también es capaz, mediante esa misma conciencia de sí mismo, de acceder a la degeneración física y a la perdición espiritual.

## 23. LO «INANIMADO» VIVE

El del experimentador es un talento curioso. Armado con una lata de té vacía y algo de alambre, con seda, un poco de lacre y dos o tres tarros de mermelada, Faraday avanzó de frente contra los misteriosos poderes de la electricidad. Y regresó triunfal, con los secretos capturados. Era simplemente cuestión de yuxtaponer adecuadamente el lacre, los tarros de cristal, los alambres. Los poderes, misteriosos sin duda, no pudieron evitar la rendición. Así de sencillo… si uno tiene el talento de Faraday.

Y si uno fuese por un casual Sir J. C. Bose, sería sencillo, con ayuda de un pequeño mecanismo de relojería, unas agujas y filamentos, idear máquinas capaces de hacer visible el crecimiento de las plantas, el pulso de sus «corazones» vegetales, el temblor de sus nervios, los procesos de su digestión. Sería bien sencillo, aunque al propio Bose le costó largos años de trabajo continuo hasta perfeccionar su instrumento.

En el Instituto Bose de Calcuta, el gran experimentador en persona fue nuestro guía. Durante toda una tarde le seguimos de maravilla en maravilla. Ardientemente, con auténtico entusiasmo, con una abundancia de ideas que era casi excesiva para su capacidad de expresión, que lo dejó tartamudeando de pura impaciencia, en pleno esfuerzo por elucidar los métodos, valorar los resultados, desentrañar todas sus implicaciones, expuso sus ideas una por una. Vimos el crecimiento de una planta registrado automáticamente mediante una aguja, sobre una fina lámina de cristal ahumado; vimos su brusca, estremecida reacción ante una descarga eléctrica. Observamos a una planta alimentarse; mientras duró el proceso, exhalaba minúsculas cantidades de oxígeno. Cada vez que la acumulación de oxígeno desprendida alcanzaba una determinada cantidad, sonaba automáticamente una campanilla como la que avisa al mecanógrafo cuando llega al final del carro.

Cuando el sol daba sobre las hojas de la planta, la campana sonaba con ritmo acompasado y frecuente. En sombra, la planta dejaba de alimentarse; la campanilla sonaba sólo a largos intervalos, o no sonaba en absoluto. Una gota de estimulante añadida al agua en que reposaba el tiesto de la planta hacía que la campanilla repicara sin cesar, como si un mecanógrafo capaz de batir el récord de pulsaciones por minuto estuviera en plena actividad de teclear la máquina. Muy cerca, pues la planta se encontraba al aire libre, había un gran árbol. Sir J. C. Bose nos dijo que había sido trasplantado en el jardín, aunque había nacido a gran distancia de allí. El trasplante suele ser fatal para un árbol plenamente desarrollado; muere por la brusquedad del cambio. Lo mismo sucedería a la mayor parte de los hombres si les fuesen amputados los brazos y las piernas sin anestesia. Bose había administrado previamente cloroformo. La operación fue un éxito redondo. Al despertar, el árbol anestesiado de inmediato echó raíces en su nuevo lugar, y a su debido tiempo floreció.

Pero una sobredosis de cloroformo es tan letal para una planta como para un hombre. En uno de los laboratorios se nos había mostrado el instrumento que registra el pulso del «corazón» de una planta. Mediante un sistema de palancas, similar en cuanto al principio rector a ese otro con el que nos ha familiarizado el barómetro de registro propio, aunque de una delicadeza y sensibilidad inmensamente mayor, las minúsculas pulsaciones que se producen en la capa de tejido situada inmediatamente debajo del perímetro del tallo, son amplificadas —literalmente millones de veces— y registradas automáticamente en un instrumento gráfico bajo el cual se desliza una fina lámina de cristal ahumado. Los instrumentos de Bose han hecho visibles cosas que hasta entonces eran imposibles de ver, incluso con ayuda del microscopio más potente. El «latido cardíaco» normal de un vegetal, tal como lo vimos registrarse punto por punto sobre la lámina móvil, es sumamente lento. Debe de costar prácticamente todo un minuto que el tejido en pulsación pase de su máxima contracción a su máxima expansión. Pero un grano de cafeína o de alcanfor afecta al «corazón» de la planta exactamente igual como afecta al corazón de un animal. El estimulante se añadió al agua en que reposaba la planta, y casi en el acto se alargaron las oscilaciones del gráfico

ante nuestros propios ojos, al tiempo que comenzaron a producirse con menor separación unas de otras: el pulso del «corazón» de la planta se había vuelto más violento y más rápido. Después del repentino estímulo administramos veneno. Una dosis mortal de cloroformo cayó en el agua. El gráfico se tomó el registro de una agonía mortal. A medida que el veneno paralizaba el «corazón» de la planta, los altibajos del gráfico fueron allanándose hasta devenir una línea horizontal a mitad de camino entre los dos extremos de la ondulación. Pero mientras quedó un ápice de vida capaz de reanimar a la planta, esta línea media no llegó a nivelarse del todo, ya que mantuvo algunos agudos altibajos, representación de un símbolo visible de los espasmos de un ser asesinado y desesperadamente decidido a luchar por la vida. Al cabo de un rato, cuando no hubo más altibajos, la línea sí fue totalmente recta. La planta había muerto.

El espectáculo de un animal en el trance de morir nos causa un intenso dolor; vemos cómo se debate y, con simpatía, sentimos en parte su dolor. La agonía invisible de la planta nos deja indiferentes. Para un ser dotado de ojos un millón de veces más sensibles que los nuestros, la lucha de una planta en el trance de morir sería visible de sobra y, por lo tanto, angustioso. Los instrumentos de Bose nos han dotado de esta agudeza visual muy superior a los niveles microscópicos. La flor envenenada se retuerce manifiestamente ante nosotros. Los últimos momentos son tan angustiosamente similares a los de un hombre, que nos sobresalta el espectáculo recién revelado, y nos conmueve con una simpatía hasta entonces no sentida.

Las almas sensibles, a las que ha bastado una simple visita al matadero para convertirse al vegetarianismo, quedan en lo sucesivo avisadas, si no desean ver cómo su menú se reduce más si cabe, de que no se acerquen al Instituto Bose. Tras asistir al asesinato de una planta, probablemente querrán reducir su dieta a una base estrictamente mineral. Pero esa nueva denegación sería tan vana como la anterior. El avestruz, el tragasables, el faquir que ingiere cristales, son tan caníbales como los asiduos de los asadores, y arrebatan la vida de forma tan fatal como los vegetarianos. Las investigaciones previas realizadas por Bose sobre los metales —investigaciones que demuestran que los metales responden a

determinados estímulos, que están sujetos a la fatiga y que reaccionan a los venenos de forma muy similar a la de los organismos vivos, vegetales y animales— han privado a los practicantes conscientes y convencidos del *ahimsa* de su última esperanza. Por fuerza han de ser caníbales, por la sencilla razón de que todo, inclusive lo «inanimado», está vivo.

Esta última afirmación podría parecer —tal fuerza tienen los prejuicios inveterados— absurda e imposible. Pero basta con pensar un poco para mostrar que, muy al contrario, es una afirmación de un *a priori* altamente probable. La vida existe. Hasta los físicos más estrictos y puritanos se encuentran obligados, bien que a regañadientes, a reconocer este hecho espantosamente inquietante. La vida existe, de manera clara, en una pequeña parte del mundo que conocemos. ¿Cómo ha llegado hasta ahí? Existen dos respuestas posibles. Bien fue en un momento dado súbitamente introducida desde el exterior en un mundo hasta entonces completamente inanimado, por una suerte de milagro, o bien era, con la conciencia, inherente a las últimas partículas de la materia y, a partir de un estado latente, fue desplegándose poco a poco en formas de creciente complejidad y perfección. A la luz del estado actual del saber —o de la ignorancia, llámese como se quiera—, esta segunda respuesta tiene más probabilidades de ser correcta. Si fuera correcta, cabría esperar que la materia inanimada se comporte de igual modo que la materia que reconocemos como animada. Bose ha demostrado que así es. Reacciona a los estímulos, da muestras de fatiga, puede ser aniquilada. En todo esto nada hay que deba asombrarnos. Si la conclusión sobresalta nuestra idea de la propiedad, es debido únicamente al hecho de que a lo largo de muchas generaciones hemos adquirido la costumbre de considerar la materia como algo muerto, como un cuerpo que puede desplazarse de un lado a otro, cuyo único atributo real es la extensión. El movimiento y la extensión son fácilmente mensurables y pueden someterse a un tratamiento matemático. La vida, especialmente en sus formas más elevadas y conscientes, no es susceptible de ello. Negar la existencia de vida en la materia y concentrarse sólo en sus cualidades mensurables era un enfoque sensato y avalado por los resultados. No es de extrañar que lo hayamos convertido en costumbre. Los hábitos se convierten con

facilidad en parte de nosotros mismos; los damos por sentados, tal como damos por sentada la existencia y disponibilidad de nuestras manos y pies, la luz del sol, caer escaleras abajo y no hacia arriba, los colores, los sonidos. Romper un hábito físico puede ser algo tan doloroso como una amputación; poner en tela de juicio la utilidad de los hábitos de pensamiento establecidos desde antaño se percibe como un ultraje, una indecencia, un horrible sacrilegio.

*Crains dans le mur aveugle un regard qui t'epie*

Era aceptable por parte de un poeta. Se podía sonreír con indulgencia ante un capricho infantil y placentero. Pero al tratarse de experimentos y de gráficos de laboratorio, las cosas, por así decir, eran asunto mucho más serio. Era hora de expresar una protesta.

Yo personalmente no protesto. Siendo como soy tan sólo un hombre de letras, y no uno de esos físicos cuyo interés personal es mantener la materia en su debido sitio, dotada sólo de atributos tales que sean capaces de resultar amenos a los matemáticos, estoy encantado. Amo la materia, me parece milagrosa, y me complace que un hombre de probada seriedad, como Bose, aparezca con todas las de la ley y le otorgue un nuevo certificado de mérito.

# 24. LECTURAS SOBRE EL MISTICISMO

Con frecuencia me piden los amigos, o bien los desconocidos que me escriben, que sugiera un programa de lecturas sobre la literatura del misticismo. El conocimiento que yo tengo de dicha literatura dista mucho de ser exhaustivo; sin embargo, he leído lo suficiente para dar un consejo que entiendo que puede ser de utilidad para quienes hayan tenido menos oportunidades que yo de dedicarse al estudio. En los párrafos que siguen, haré mención de ciertos libros, y cuando sea necesario los describiré sucintamente; son todos ellos libros de los que es posible adquirir un buen conocimiento operativo sobre la naturaleza y el desarrollo histórico del misticismo. Conviene advertir que la mayoría de los libros mencionados pertenecen a la literatura de la espiritualidad occidental; ello es debido sin duda no a una elección deliberada, sino a las limitaciones que impone la ignorancia, así como a la inaccesibilidad de los libros relevantes. La compilación incluso de una bibliografía elemental del misticismo oriental está totalmente fuera de mi alcance, por lo cual, consiguientemente, mencionaré tan sólo unos cuantos libros que personalmente me han resultado útiles y esclarecedores.

Antes de embarcarme en esta tarea, me siento impelido a decir unas palabras de advertencia en lo tocante a la literatura mística en general. En estos últimos años se han publicado muchísimos libros que tratan sobre la meditación y la contemplación, el *yoga* y la experiencia mística, la elevación de la conciencia y el conocimiento intuitivo de la Realidad. Muchos de estos libros han sido escritos por personas provistas de excelentes intenciones, pero con una lamentable ignorancia de la historia y de la ciencia del misticismo, aparte de carecer de genuina experiencia espiritual. En otros casos, los autores ni siquiera han tenido buenas intenciones, ya que estaban antes bien preocupados no por el conocimiento de Dios,

sino por la explotación de ciertas técnicas de *yoga* y de ciertas prácticas místicas, poniéndolas al servicio del enriquecimiento, el éxito y el bienestar físico. Tales libros, ya sean meramente absurdos, mal informados e incluso «falsarios», o ya sean lisa y llanamente perniciosos, han de ser a toda costa evitados. Cuando se trata de elegir libros sobre el misticismo, una norma bastante útil es limitarse a los escritos de los santos reconocidos y de las personas en cuya situación en el camino a la santidad tiene el lector sobrados motivos para creer, o bien limitarse a los escritos de los eruditos de contrastada reputación. Al margen de estas dos categorías de autores, el lector cuya aspiración sea la iluminación no encontrará el menor beneficio.

Las experiencias de primera mano de quienes no son santos, de quienes ni siquiera son mejores que la media de los seres humanos, pueden resultar asombrosas y apasionantes sin duda en su propio nivel psíquico; ciertamente, no serán en cambio genuinas experiencias de la Realidad definitiva, de Dios. Para que se produzcan tales experiencias genuinamente espirituales, como regla general, sólo están acreditados quienes han recorrido un buen trecho del camino de la purgación; son, asimismo, experiencias que conducen a una considerable mejora en la calidad de la vida de quien las experimenta, una mejora que en casos excepcionales es equivalente a la total transformación del carácter tal como se manifiesta en la santidad. Las experiencias psíquicas, que no contribuyen a la santificación, no son experiencias de Dios, sino tan sólo de ciertos aspectos poco familiares de nuestro propio universo psicofísico. La validez de una presunta experiencia de Dios está en cierto modo garantizada por la santificación de la persona que tiene dicha experiencia. Allí donde no hay prueba de tal santificación, no hay razón para pensar que la experiencia tenga nada que ver con Dios. Es sumamente significativo que el espiritismo y el ocultismo no hayan generado santos.

A la vista de todo esto, el estudioso serio no prestará atención a ninguna descripción de experiencias de primera mano, con la excepción de las escritas por los santos y por las personas que den prueba de haber avanzado hacia la santidad, y tampoco a los documentos de segunda mano, salvo a los escritos por eruditos de sólido prestigio, en quienes sea posible confiar cuando dan cuenta

con toda exactitud de los santos y de sus enseñanzas.

La espiritualidad es el arte de alcanzar la unión con Dios, y consta de dos ramas, el ascetismo y el misticismo, la mortificación del propio yo y la contemplación, por medio de las cuales el alma tiene contacto con la Realidad definitiva. La mortificación sin contemplación, y la contemplación sin mortificación, son las dos inservibles y posiblemente perjudiciales. He ahí por qué toda la genuina literatura mística es también literatura ascética, mientras que toda la buena literatura ascética (como puede ser la *Imitación de Cristo*) trata también, explícita o tácitamente, de la oración mística. La combinación de ascetismo y misticismo es considerada con toda claridad en los escritos budistas e hinduistas. Así, en el camino budista de los ocho pasos, los primeros siete prescriben un curso completo de mortificación del ego, mientras que el octavo inculca el deber de la contemplación mística. La enseñanza ascética del Buda se encuentra en los sermones más conocidos de cuantos se le atribuyen. Algunas selecciones de éstos pueden leerse en la recientemente publicada *Bible of the World* (una valiosa antología de los libros canónicos de las principales religiones de Oriente y Occidente) y en *Buddhism in Translation*, de Warren, que es una antología más extensa. La novela histórica *The Youngest Disciple*, de Edward Thompson, relata el final de la vida y las enseñanzas del Buda en forma ficticia, pero con estricta fidelidad a los textos originales.

Para descripciones más detalladas de las técnicas que emplean los budistas en la contemplación, se puede consultar *The Path of Purity*, publicado por la Sociedad de Textos Palis; en lo que se refiere a la escuela del norte de la India, son aconsejables los tres volúmenes de traducciones del tibetano que ha editado Evans Wentz, publicados por Oxford University Press. El volumen de *yoga* tibetano contiene una valiosa colección de técnicas de concentración, meditación y contemplación. La biografía de Milarepa describe gráficamente la vida de un santo budista. Y el *Bardo Thodol*, o *Libro Tibetano de los Muertos* (una de las obras maestras de la religión universal), expone la significación de la contemplación en relación con la otra vida del hombre, la vida en el más allá.

Quienes deseen leer resúmenes breves pero bien informados del

pensamiento y las prácticas budistas pueden remitirse a *¿Qué es el budismo?*, la compilación que ha publicado la Logia Budista de Londres; *Mahayana Buddhism*, de Mi Suzuki, y *Buddhism*, del profesor Rhys Davis. Algunos aspectos particulares de la espiritualidad budista son descritos bajo numerosos epígrafes en la *Enciclopedia de la religión y la ética*, de Hastings, que es una valiosa obra de referencia en lo tocante a todo el campo de la religión.

La literatura espiritual del hinduismo es tan enorme que el estudiante occidental no profesionalizado, aunque sólo sea por elemental instinto de conservación, debe circunscribirse a una minúscula selección. A continuación menciono algunos de los libros indispensables. El *Bhagavad Gita* con algunos comentarios, como pueden ser los de Aurobindo Ghose; el *Yoga Sutras of Patanjali*, con los comentarios de Vivekananda; las *Upanishads*, traducidas en la serie de Libros Sagrados de Oriente; *Sankara*, en la traducción de Jacob, o de segunda mano, en alguna breve historia de la filosofía de la India, como son las de Max Muller o Deussen; la vida de Ramakrishna y los escritos de Vivekananda sobre las diversas clases de *yoga*. De estos libros es posible obtener no desde luego una visión exhaustiva de la espiritualidad hinduistas, pero sí al menos una imagen sintética bastante precisa de su carácter fundamental. El conocimiento adquirido de este modo será una muestra ajustada y característica del conocimiento total, que no en vano sólo puede adquirirse con años de estudio intensivo.

La espiritualidad de Extremo Oriente es principalmente budista o taoísta. En la esfera del budismo, China se ha contentado con seguir las enseñanzas del budismo Mahayana del norte de la India y del Tíbet. A partir de algunas fuentes chinas, en Japón se ha desarrollado una clase de espiritualidad peculiar y no totalmente satisfactoria, como es el misticismo Zen. Su estudio más apropiado se halla en los escritos del profesor Suzuki, que ha publicado muchos volúmenes, en los cuales se ocupa del Zen en todos sus aspectos.

La espiritualidad taoísta tiene su mejor representación en el primero y más grande de sus libros canónicos, el *Tao Te King* de Lao Tsé. A esta maravillosa escritura se puede recurrir una y otra vez con la seguridad de encontrar, a cada nuevo enriquecimiento de la experiencia propia, significados cada vez más profundos y sutiles en

sus pronunciamientos alusivos, extrañamente abreviados y enigmáticos.

En la compilación de mi bibliografía elemental de la espiritualidad occidental, comenzaré por una lista de los volúmenes eruditos más solventes que se ocupan de su desarrollo histórico, su filosofía y sus procedimientos prácticos, para proceder a enumerar luego algunos de los documentos primarios, originales, de más valor.

Es posible que la historia general más exhaustiva del ascetismo y misticismo cristiano sea la *Espiritualidad cristiana* del padre Pourrat. Los tres volúmenes de su obra, que abarcan el período que va del tiempo de los Evangelios al siglo XVII, han sido traducidos al inglés.

Otras obras sólidas y bien documentadas son *Misticismo*, de Evelyn Underhill, *Misticismo cristiano*, de Dean Inge, la *Vida de unión con Dios*, de Sandreau, y *Gracias de la oración interior*, de Pulain, siendo este último volumen posiblemente el análisis más elaborado, sutil y exhaustivo de la psicología de los estados místicos; a pesar de una sequedad de estilo un tanto disuasoria, merece ser cuidadosamente leído por cualquier estudioso serio del tema.

Otro gran monumento de la erudición francesa en este terreno es la *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France*, obra en ocho volúmenes de Henri Brémond, que por lo que yo alcanzo a saber no ha sido traducida al inglés. El libro de Brémond trata exhaustivamente el renacer del misticismo en Francia durante el siglo XVII, y es un tesoro de fascinantes materiales biográficos, copiosamente ilustrado por citas a menudo de gran belleza literaria, tomadas de las obras de los autores espirituales del período.

Muchos escritores católicos han escrito volúmenes de instrucciones detalladas sobre el arte de la oración mental y la contemplación. Entre los mejores se encuentra *Holy Wisdom*, de Augustine Baker, un monje benedictino inglés del siglo XVII. El propio Baker fue un místico avanzado, y el libro en el que ha plasmado sus enseñanzas es maravillosamente completo, lúcido y práctico.

Para quienes deseen saber algo acerca de otros métodos católicos de meditación y contemplación, es recomendable el *Arte de la oración mental*, de Bede Frost. Se trata de una obra breve y moderna, pero absolutamente erudita, que resume las enseñanzas

espirituales de buen número de escritores místicos y ascéticos desde el siglo XVI en adelante. Un buen manual contemporáneo sobre el mismo tema es *Progreso mediante la oración mental*, del padre Leen. *Ejercicios espirituales*, de A. Tillyard, incluye en un único volumen buen número de los métodos cristianos más conocidos, así como de los métodos análogos que emplean los místicos hinduistas, budistas y sufis.

Entre los estudios modernos más valiosos de los místicos tomados uno a uno se cuentan el monumental volumen de Bede Frost sobre san Juan de la Cruz, la monografía de Yon Hügel sobre santa Catalina de Génova y el de Wautier d'Aygalliers titulado *Ruysbroeck, the Admirable*. Esbozos menos copiosos sobre los místicos medievales y de comienzos de la Edad Moderna se pueden encontrar en *Místicos de la iglesia*, de la señorita Underhill, y en *The Flowering Mysticism*, de Rufus Jones.

Tenemos que considerar ahora los documentos originales del misticismo, las autobiografías, los diarios, las cartas espirituales, los tratados descriptivos y especulativos de los grandes maestros de la espiritualidad occidental. He aquí algunos de los más significativos. *Las confesiones* de san Agustín, la *Vida de santa Teresa* escrita por la propia santa, el *Diario* de John Woolman, las cartas espirituales de san Francisco de Sales, de santa Juana Chantal, de Fénelon; la *Teología mística* y los *Nombres divinos* de Dionisio Areopagita (de gran interés en sí mismas y de considerable significado histórico, por ser el puente que conecta el misticismo cristiano con el pensamiento neoplatónico y oriental), los sermones y demás escritos de Meister Eckhart, el místico occidental que más se acerca a la posición de Vedanta; la breve pero incomparable *Nube del no saber*, de un místico anónimo inglés del siglo XIV; la *Theologia Germanica*; los diversos escritos de Tauler, la *Imitación de Cristo* —atribuida antiguamente a Tauler, aunque hoy se sabe que es de otro autor desconocido, y tenida como un tanto herética— y el *Seguimiento de Cristo*; los escritos de san Juan de la Cruz, la *Introducción a la vida devota* y el *Tratado del amor de Dios*, de san Francisco de Sales, la *Doctrina espiritual* de Lallemant y el tratadito de Surin titulado «Abandono». Todas estas obras no son sólo admirables en sí mismas, sino que poseen además el mérito adicional de ser razonablemente accesibles. Todo el que desee leer alguna de ellas,

junto con alguno de los volúmenes eruditos previamente citados, tendrá un conocimiento bastante ajustado del misticismo occidental, de su carácter, su psicología, sus prácticas y su filosofía.

A modo de conclusión, permítaseme citar un pasaje sobre la lectura de los libros espirituales, tomado de Augustine Baker.

> En cuanto a los libros espirituales, la intención de quien vive la vida hacia su interior no tendría por qué ser semejante a la de quienes llevan una vida extrovertida, ya que éstos los leen por vana curiosidad, con la pretensión de estar capacitados para discursear sobre asuntos tan sublimes sin haberse parado a considerar ni a elegir si son aptos para la práctica del espíritu. Un alma contemplativa ante la lectura de tales libros no debe decir si éste es un buen libro o si ése es un buen pasaje, sino, sobre todo, si es útil y adecuado para él, con la intención de que, con la gracia de Dios, haga todo lo posible por llevar a la práctica, a su debido tiempo y en su debido lugar, las buenas instrucciones que contiene, en tanto en cuanto sean positivas para él.

# 25. SÍMBOLO Y EXPERIENCIA INMEDIATA[10]

Me gustaría comenzar esta conferencia leyendo dos o tres versículos del capítulo vigesimoprimero del Libro de la Revelación. Es un capítulo que contiene una descripción de la Nueva Jerusalén, que termina diciendo así: «… y las calles de la ciudad eran de oro puro, como si fuese de cristal transparente. Y allí no vi ningún templo, pues Dios Todopoderoso y el Cordero son el templo». Del mismo modo, claro está, tampoco había templo, ni había religión, en el sentido ordinario del término, en el Edén. Adán y Eva no tuvieron necesidad de un tempo, ni tuvieron necesidad del aparato ordinario de la religión, ya que estaban en posición de oír la voz del Señor nada más entrar en el Jardín del Edén, con el primer frescor del día. Y cuando miramos el Libro del Génesis, encontramos que la religión, en el sentido convencional del término, comienza solamente después de la expulsión del Paraíso de que son objeto Adán y Eva, y que la primera noticia que se tiene es la construcción de dos altares por parte de Caín y Abel; por desgracia, ésta es también la primera noticia que se tiene de una guerra de religión. Caín, si no recuerdo mal, era agricultor y vegetariano, como Hitler; Abel era un pastor y comedor de carne; los dos estaban apasionadamente divididos, es evidente, en razón de sus respectivas ocupaciones; los dos estaban dotados, al parecer, de una especie de absolutismo religioso, con el triste resultado que todos conocemos. Más adelante, en el cuarto capítulo del Génesis, hallamos mención de una nueva fase en relación con la religión. Es posterior al nacimiento de Seth, el tercer hijo de Adán. En el capítulo cuarto se lee lo siguiente: «Y después de Seth nació otro hijo más, otro varón, al cual pusieron por nombre Enos. Luego empezaron los hombres a invocar el nombre del Señor». Evidentemente, éste es el comienzo

de lo que podría denominarse una religión conceptual, de talante esencialmente litúrgico por un lado, con el lado verbalizado de la religión por el otro.

Estos dos conjuntos de referencias, al comienzo de la Biblia y al final, ilustran con gran claridad un punto de la mayor importancia: que hay dos tipos fundamentales de religión. Por una parte está la religión de la experiencia inmediata (la religión, con las palabras del Génesis, en que se oye la voz de Dios mientras se camina por el Jardín del Edén con el frescor de la tarde o a primera hora de la mañana, la religión del conocimiento directo, y en el mundo, de lo Divino); por otra parte está la religión de los símbolos (la religión de la imposición del orden y del sentido sobre el mundo, por medio de símbolos verbales o no verbales y por medio de la manipulación de estos símbolos, es decir, la religión del conocimiento *acerca de* lo Divino, en vez del conocimiento directo y familiar *con* lo Divino). Y estos dos tipos de religión han existido siempre, por supuesto, y habremos de comentarlos.

Comencemos por la religión en tanto manipulación de símbolos, en tanto imposición de orden y de sentido sobre el flujo de las experiencias. En la práctica descubrimos que hay dos tipos de religiones que manipulan los símbolos. Una es la religión del mito, y otra es la religión del credo y la teología. El mito es obviamente un tipo de filosofía no lógica; expresa (ya sea con palabras, en forma de relato, ya sea —y es frecuente— en forma de imagen de danza o de complicado ritual) un sentimiento generalizado acerca de la naturaleza del mundo y de la experiencia del hombre en él. Y el mito es algo totalmente carente de pretensiones, en el sentido de que no se jacta de ser estrictamente verdad; es meramente una expresión de nuestros sentimientos acerca de la experiencia. Y aunque se trate de una filosofía no lógica, es muy a menudo una filosofía de gran hondura, precisamente por ser no lógica, ni tampoco discursiva, esto es, porque permite en el relato, en la imagen, en la estatua o en la danza, el ayuntamiento en una sola unidad expresiva de todo un conjunto de partes diversas, e incluso en apariencia inconmensurables e incompatibles, de nuestra propia existencia. Las aglutina y las expone unitariamente como un todo indisoluble, exactamente tal como las experimentamos. En este sentido, se trata del tipo de simbolismo más profundo que existe.

Permítaseme proponer un solo ejemplo: el mito de la Gran Madre, que atraviesa todas las religiones primitivas. (Y que sigue siendo muy poderoso en el hinduismo). Este mito, en casi todas las religiones, muestra a la Madre simultáneamente como principio de la vida, de la fecundidad, de la fertilidad, de la amabilidad, de la compasión nutricia, pero al mismo tiempo es principio de la muerte y la destrucción. En el hinduismo, Kali es a la vez la madre infinitamente amable y amorosa y la aterradora diosa de la destrucción, que lleva un collar de calaveras y que bebe en una calavera la sangre de los seres humanos. Claro está que esta imagen es de un profundo realismo, ya que, obviamente, si alguien da la vida también ha de dar necesariamente la muerte, puesto que la vida siempre termina en la muerte y requiere renovarse a través de la muerte. Así vemos, creo yo, un buen ejemplo de esta profunda filosofía no lógica que se puede expresar de forma mitológica. Y cuando nos preguntamos si los mitos son verdad o no, en realidad hacemos una pregunta bastante irrelevante: lisa y llanamente, no son verdad. Tal como he dicho antes, son simplemente expresión de nuestras reacciones ante el misterio del mundo en que vivimos.

Creo que vale la pena mencionar aquí que, en la práctica, hallamos estas religiones míticas, no lógicas, muy frecuentemente relacionadas con lo que hemos denominado ejercicios espirituales, pero que son de hecho ejercicios psicofísicos. Muy a menudo hallamos que estas religiones hacen un gran uso del cuerpo en su acercamiento religioso al mundo. Descubrimos que hacen uso de cánticos, de danzas y gestos, y que así obtienen una genuina especie de revelación. Es como si la liberación de las tensiones físicas, que acumulamos a lo largo de nuestra vida de ansiedad, centrada en el ego, por medio de estos gestos físicos, constituyera lo que los cuáqueros llamaban una «abertura» a través de la cual las fuerzas más profundas de la vida, dentro y fuera de nosotros, pudieran fluir más libremente. Y es sumamente interesante ver que incluso dentro de nuestra tradición esta liberación ocasional, esta organización del cuerpo con propósitos religiosos, ha tenido profundas y muy saludables influencias.

Por ejemplo, ¿de dónde procede el nombre de «cuáqueros»? Es sencillo: se les empezó a llamar así porque se estremecían[11]. Los primeros cuáqueros tenían fama de que sus reuniones muy a

menudo terminaban cuando gran parte de los congregados se daban a los más extraños y violentos movimientos corporales, fuente de una profunda liberación, que les permitía, por así decir, que el influjo del Espíritu se vertiera sobre ellos. Y es un hecho histórico comprobado que mientras los cuáqueros siguieron estremeciéndose, gozaron del grado más elevado de inspiración y se mantuvieron en la cúspide de su poder espiritual. Y en el movimiento religioso contemporáneo llamado Subud se da precisamente este mismo fenómeno, es decir, el advenimiento, en el pueblo congregado, de esta serie de movimientos físicos furiosamente violentos, e involuntarios, que producen esta especie de liberación y permiten que muchas personas (no sé si este efecto es automático en todos los presentes) experimenten el fluir de una serie de fuerzas espirituales profundamente poderosas. Y aquí me gustaría citar los comentarios de un eminente experto francés en el islam, que dice lo siguiente: «La moderna Europa (y claro está que la moderna Europa incluye la moderna Norteamérica) está prácticamente sola en su renuncia, por pura respetabilidad burguesa y por simple puritanismo galo, a la participación del cuerpo en las actividades del espíritu. En la India, como en los países islámicos, los cánticos, los ritmos, la danza, son ejercicios realmente espirituales». Creo que esto es una profunda verdad, así como un comentario importante, y que es interesante ver cómo estos rincones sin duda aislados de nuestra tradición —el modo en que este encorsetamiento del cuerpo se subordina a las necesidades del Espíritu, y este permiso para utilizar el cuerpo de manera que el Espíritu goce de mayor libertad— han ilustrado el hecho que tan manifiesto es cuando estudiamos la historia de las religiones orientales.

Hemos de pasar ahora a considerar el problema de la religión en tanto otro sistema de símbolos, no como sistema de mitos, sino como sistema de conceptos, de credos, dogmas y creencias. Se trata de un simbolismo profundamente diferente, un simbolismo que en Occidente ha sido el más importante con diferencia. Los dos tipos de religión —la religión de la experiencia inmediata, del conocimiento directo de lo Divino, y este segundo tipo de religión simbólica— han coexistido, cómo no, en Occidente. Los místicos siempre han conformado una minoría en el seno de las religiones

oficiales, de las religiones manipuladoras de símbolos, y sin duda se ha dado una simbiosis, aunque haya sido una simbiosis nada fácil. Los miembros de la religión oficial han tendido a considerar a los místicos como personas difíciles, causantes de problemas. Incluso han bromeado con el nombre, llamando al misticismo «mixto cisma»[12], en el sentido de que no se trata de una doctrina clara. Es ciertamente una doctrina nublada, una doctrina antinómica, una doctrina que no se adapta fácilmente a la autoridad; en consecuencia, los miembros de la religión oficial no han mostrado ningún aprecio por ella. Por su parte, los místicos han hablado no exactamente con desprecio, ya que no es desprecio lo que sienten, sino con tristeza, con compasión, de aquellos que son devotos de la religión simbólica, porque entienden que la búsqueda y manipulación de los símbolos es sencillamente incapaz, por propia definición, de alcanzar lo que ellos consideran la más elevada finalidad del hombre, a saber, la unión con Dios, la identificación con lo Divino. William Blake, que en esencia fue un místico, y que supo expresarse en términos harto violentos acerca de todo lo que le causara desagrado, habla de este modo de la relación entre los dos tipos de religión. Tiene un pareado que dice así: «¡Ven aquí, muchacho! Dime qué ves». Y el chico contesta: «Un idiota, atrapado en un embrollo religioso».

Dentro de la tradición del cristianismo occidental, los místicos han tenido asegurada una posición tolerada no sin antes haber perpetrado, en una etapa muy temprana del desarrollo del cristianismo, lo que se llama «un fraude pío». Más o menos en el siglo VI aparecieron diversos volúmenes de teoría cristiana y neoplatónica debidos a Dionisio Areopagita, que fue el primer discípulo de san Pablo en Atenas. Y estos volúmenes fueron equiparados casi de inmediato a los hechos de los apóstoles. A decir verdad, los libros fueron escritos bien a finales del siglo V, bien a comienzos del VI, en Siria, y el autor desconocido se limitó a firmar con el nombre de Dionisio Areopagita con objeto de garantizar a sus obras una audiencia más atenta entre sus semejantes. Se trataba de un neoplatónico convertido al cristianismo, que combinó las doctrinas de la filosofía neoplatónica y la práctica del éxtasis místico con la doctrina cristiana.

El fraude pío tuvo un éxito redondo. Obviamente, los libros de

Dionisio fueron traducidos al latín ya en el siglo IX por obra del filósofo Escoto Erígena; entraron en la tradición de la iglesia occidental y actuaron en lo sucesivo como baluarte y salvaguardia de la minoría mística dentro de la iglesia. Hasta hace relativamente poco tiempo no se descubrió en toda su extensión el fraude pío; entretanto, es interesante comentar que esta curiosa falsificación desempeñó un papel de gran importancia, y sumamente beneficioso, en la tradición del cristianismo occidental.

Habremos de considerar ahora la relación que se da entre los dos tipos de religión, la religión de la experiencia inmediata y la religión que se ocupa primordialmente de los símbolos. En este contexto, existen algunos comentarios muy esclarecedores debidos al abad John Chapman, benedictino, que ha sido uno de los grandes directores espirituales del siglo XX, muerto hace unos veinticinco o treinta años. Sus cartas espirituales son obras de gran interés; fue obviamente un hombre dotado de una profunda experiencia mística. Pero en una de sus cartas comenta la gran dificultad de reconciliar, no sólo de unir, el misticismo y el cristianismo: «San Juan de la Cruz es como una esponja llena que rezuma cristianismo. Si se aprieta esa esponja, persiste en ella toda la teoría mística. En consecuencia, durante quince años más o menos, odié a san Juan de la Cruz y lo taché de budista. Amé a santa Teresa, la leí una y otra vez. Ella es primero cristiana, y sólo en segundo lugar es mística. Luego descubrí que había echado a perder quince años, al menos en lo tocante a la oración». Y ahora, rápidamente, expliquemos a qué se refiere con el término oración en este contexto. No designaba, claro está las rogatorias, sino que hablaba de lo que se llama la Oración de la Quietud, la oración de la espera del Señor en un estado de pasividad alerta, que permite a los elementos más profundos de la mente aflorar a la superficie.

Dionisio, en su *Teología mística* y en sus demás libros, había insistido constantemente en el hecho de que con objeto de conocer a Dios, de trabar una familiaridad directa con Dios, en vez de aumentar nuestro conocimiento sobre Dios, era preciso ir más allá de los símbolos y los conceptos. En realidad se trata de obstáculos, según entiende, que se interponen en la experiencia inmediata de lo Divino. Empíricamente, todos los maestros espirituales, tanto de

Oriente como de Occidente, refrendan la verdad de esta afirmación.

La religión de la experiencia directa de lo Divino está habitualmente considerada como privilegio de unos pocos. Personalmente, no creo que esto sea forzosamente verdad. Creo que prácticamente todo el mundo es capaz de alcanzar esta experiencia inmediata, siempre y cuando se lo plantee de manera adecuada y esté preparado para hacer lo que es necesario hacer. No obstante, esto es algo que se ha dado por descontado. Los místicos representan una reducidísima minoría entre una inmensa mayoría que ha de contentarse con la religión de los símbolos, los libros sagrados, las liturgias y las organizaciones y, cómo no, las creencias. Se trata de una fe en la forma de creencia. Ahora bien, la creencia es un asunto de la máxima importancia. Recientemente se ha publicado uno de esos «best-sellers» que se titula *El poder de la creencia*; el título es especialmente acertado, ya que la creencia es una importantísima fuente de poder. Tiene un gran poder sobre el propio creyente, cómo no, y permite al creyente ejercer su poder sobre los demás. En cierto sentido, puede decirse que mueve montañas. Pero esta creencia, al igual que cualquier otra fuente de poder, es en sí misma éticamente neutra; puede ser utilizada para el bien y para el mal. En nuestro tiempo hemos asistido al espléndido espectáculo de Hitler cuando a punto estuvo de conquistar al mundo entero mediante el poder de la creencia en algo que no sólo era manifiestamente falso, sino también profundamente perverso. Vemos entonces que este tremendo hecho de la creencia, que tan constantemente es cultivado dentro de las religiones manipuladoras de símbolos, es esencialmente ambivalente: puede ser tanto positivo como negativo. Y la consecuencia de todo ello es que la religión en tanto sistema de creencias ha sido siempre, ateniéndonos a la historia, una fuerza ambivalente que ha dado a luz simultáneamente a las Hermanas de la Caridad y a lo que los poetas de la Edad Media llamaban el Prelado Orgulloso, el tirano eclesiástico. Ha dado a luz a las más altas formas del arte y también a las más bajas manifestaciones de la superstición. Enciende las hogueras de la caridad y las hogueras de la Inquisición, las hogueras en las que arde Servet en tiempos de Calvino. Da a luz a san Francisco o a una Elizabeth Fry, pero también a Torquemada; da a luz a George Fox, y también al arzobispo Laud. Así vemos que

esta fuerza tremenda ha sido siempre ambivalente, precisamente por la extraña naturaleza de la creencia y la extraña capacidad del hombre, cuando se embarca en especulaciones filosóficas, para idear respuestas extremadamente extrañas y fantásticas.

Los mitos, en conjunto, han sido mucho menos peligrosos que los sistemas teológicos, precisamente porque son menos precisos y porque tienen menos pretensiones de ser la verdad absoluta. Allí donde existe un sistema teológico, existe la reclamación de que sus proposiciones sobre los sucesos del pasado y sobre los sucesos del futuro, y sobre la estructura misma del universo, sean verdad absoluta. En consecuencia, toda reluctancia a la hora de aceptar estas proposiciones es tenida por rebelión contra Dios, digna del castigo más implacable. Y vemos que estos sistemas, en lo que se refiere a la historia, han sido utilizados como justificación de casi toda clase de acto de agresión e imperialismo y de toda expansión imperialista en el pasado. Apenas hay un solo crimen a gran escala en la historia que no se haya cometido en el nombre de Dios. Y es algo terriblemente doloroso y terriblemente problemático, creo yo, cuando se estudia la historia de las religiones, ver con qué facilidad se puede utilizar esta fuerza tremenda con los propósitos menos deseables que se pueda imaginar. Evidentemente, esto ya fue resumido hace muchos siglos en un hexámetro de Lucrecio en el que dice «*Tantum religio potuit suadere malorum*» («La religión es capaz de persuadir al hombre para que cometa grandes males»). Pero también debería haber añadido «*Tantum religio potuit suadere bonorum*» («La religión es capaz de persuadir al hombre para que haga grandes cosas buenas»). No obstante, el bien ha tenido que ser claramente compensado por una gran cantidad de males.

Esta cualidad de la religión como sistema de símbolos teológicos capaz de generar luchas y controversias ha traído consigo no sólo las llamadas guerras santas y las cruzadas de una religión contra otra, sino también una inmensa cantidad de fricciones internas dentro de una misma religión. El *odium theologicum*, el aborrecimiento teológico, es notorio por su especial virulencia. Las guerras de religión de los siglos XVI y XVII tuvieron un grado de ferocidad que realmente va más allá de toda creencia. La Guerra de los Treinta Años, por ejemplo, fue increíblemente cruenta. Y en este contexto, creo yo, deberíamos recordar lo que dijo el profesor

Hofstadter en su conferencia, a saber, que «Estamos acostumbrados ahora a decir “Oh, qué perversiones ha traído al mundo el naturalismo como filosofía”. Pero si nos atenemos a la historia, el supernaturalismo ha traído perversiones iguales, y quizá más grandes incluso». Por eso no debemos dejarnos llevar por esta clase de retórica.

Ya mencioné anteriormente la extraordinaria capacidad de los filósofos y los teólogos cuando se trata de generar ideas fantásticas que acto seguido dignifican en nombre del dogma o de la revelación. Y como ejemplo de esto querría citar unos cuantos hechos históricos relativos a una de las ideas fundamentales del cristianismo, la idea de la expiación. La información que a este respecto tengo delante se basa en el excelente ensayo incluido en la *Enciclopedia de la ética y la religión*, de Hastings. Es obra del doctor W. Adams Brown, que fue profesor de teología en el Seminario Unionista de Nueva York. Ha esbozado la historia de esta doctrina con extrema lucidez, y la ha resumido con gran perspicacia al final de su ensayo. Permítaseme repasarlo rápidamente, porque ilustra, creo yo que con gran claridad, los peligros que entraña esta clase de religión manipuladora de símbolos.

En el período más antiguo del cristianismo, la muerte de Cristo era considerada bien como el sacrificio constitutivo de la alianza, comparable al sacrificio del cordero pascual en la religión judía (y hay autoridad evangélica que da pie a pensar que así era), o bien como un rescate, comparable al precio que paga un esclavo por su liberación, o como el precio que paga un prisionero de guerra para ser liberado. A estas dos ideas apuntan ya los evangelios. Más adelante se formó la idea de que la muerte de Cristo era la expiación, por medio de la sangre, del pecado original. Esta idea estaba basada en una noción muy antigua, según la cual cualquier fechoría requería una expiación mediante el sufrimiento por parte del pecador mismo, o bien por parte de un sustituto del pecador. Por ejemplo, en el Antiguo Testamento leemos que David pecó al confeccionar un censo de su pueblo, y que fue castigado mediante una plaga que mató a setenta mil súbditos suyos, aunque no acabó con la vida de David. La expiación tuvo lugar por medio de un sustituto, y esta idea fue heredada por la teología posterior a los

evangelios.

En los tiempos de la patrística encontramos una profunda diferencia entre los teólogos griegos y los teólogos latinos. Los teólogos griegos no estaban primordialmente interesados por la muerte de Cristo, sino que les preocupaba sobre todo la vida. La muerte era considerada un mero incidente que se producía en la vida. La consideración de la expiación era que efectivamente existía, pero no para salvar al hombre de la culpa, sino para salvarle de la corrupción en que se había precipitado a raíz de la caída de Adán y Eva. Consiguientemente, la vida era más importante que la muerte. Dice Ireneo que Cristo descendió al mundo a vivir la vida del hombre con objeto de que el hombre pudiera vivir una vida comparable a la de Cristo, y que ésa es la cualidad salvífica de la expiación. Entre los padres latinos, la cuestión era enfocada de forma radicalmente distinta: para ellos, la idea era que el hombre era redimido no primordialmente de la corrupción, sino de la culpa. Era redimido del castigo que había de serle impuesto por el pecado de Adán. Y así como los teólogos griegos consideraban a Dios sobre todo como Realidad absoluta y Espíritu absoluto, los teólogos latinos consideraban a Dios con la mentalidad del guerrero romano, como gobernador y legislador, y consiguientemente su teología tiende a conformarse en términos legales.

No obstante, la doctrina se desarrolla lentamente. En san Agustín encontramos un énfasis constante en la culpa debida al pecado original, así como en el hecho de que la culpa es plenamente heredada por todos los integrantes de la raza humana, de manera que un niño sin bautizar va directamente al infierno. Tiene un estupendo pasaje en el que afirma que el suelo del infierno está pavimentado con las almas de los niños recién nacidos. Esta idea se prolonga después de san Agustín y se desarrolla con el correr de los siglos. Luego, se abrió un largo período de discusiones acerca de la cuestión del rescate: ¿a quién se pagaba el rescate de la muerte de Cristo? Muchos teólogos insistieron en que ese rescate se pagaba a Satán, que Dios había hecho entrega del mundo a Satán con el deseo de arrebatárselo de nuevo, y que por tanto era necesario pagar un precio tan elevado a Satán por el privilegio de la devolución, por arrebatar al hombre de las garras de Satán. Por otra parte, hubo teólogos que insistieron en que el rescate era pagado a

Dios mismo, para satisfacer el honor de Dios, ya que Dios había sido objeto de una infinita ofensa, por lo cual la única reparación posible era un infinita satisfacción: en consecuencia, la única reparación posible era la muerte de Dios hecho hombre, la muerte de Cristo. Con el tiempo había de prevalecer esta última visión de las cosas en la doctrina más o menos oficial, fue formulada por san Anselmo en el siglo XII; a saber, que la reparación se pagaba con objeto de satisfacer el honor de Dios. E incidentalmente podemos comentar que san Anselmo hablaba de un «excedente» de satisfacción. Esta Persona infinita de cuya muerte se trata constituía una especie de fondo de méritos que podría ser utilizado para la absolución de los pecados, y sobre la base de esta doctrina la iglesia medieval aumentó su práctica de vender indulgencias, que condujo sin duda a la posterior Reforma. Así pues, una vez más vemos las curiosas consecuencias de estas distintas doctrinas.

Luego llegamos efectivamente a la Reforma, y descubrimos que Calvino pensaba que la justicia retributiva era una parte esencial del carácter de Dios, que Cristo en realidad soportaba el castigo debido al hombre, que todos los pecados tenían que ser castigados, y que Cristo (y éstas son las palabras que utilizó) «llevó el peso de la cólera divina, fue azotado y afligido, y experimentó todos los signos de un Dios iracundo y vengador». Estas ideas fueron modificadas por los arminianos y los socinianos, así como por Hugo Grotius, en los siglos XVI y XVII, y gradualmente han dado lugar a ideas más éticas y espirituales entre los protestantes modernos.

Ahora me gustaría leer este pasaje en el que el profesor Adams Brown resume en su totalidad esta extrañísima historia. Dice así: «El carácter expiatorio de la muerte de Cristo se encuentra ya en su cualidad penal de sufrimiento, ya en su carácter ético de obediencia; es representado bien como rescate con el cual redimir a los hombres de Satán, bien como satisfacción debida al honor de Dios, bien como castigo impuesto por su justicia. Su necesidad se fundamenta en la naturaleza de las cosas y, una vez más, se explica como resultado de una disposición debida a la mera complacencia de Dios o de una respuesta debida a su sentido de la propiedad. El medio por el cual sus beneficios son transmitidos a los hombres son a veces concebidos en términos místicos, como en la teología griega del sacramento, y a veces legalmente, como en la fórmula

protestante de la imputación; de nuevo, vuelve a encontrarse en las teorías más personales del protestantismo reciente. Al revisar la historia y comprobar la existencia de diferencias tan extremas, uno se siente tentado de preguntarse, como han hecho recientemente algunos críticos, si ciertamente nos hallamos ante un elemento esencial de la doctrina cristiana, o si se trata sencillamente de la supervivencia de una serie de ideas primitivas, cuya presencia en el sistema cristiano de creencias constituye un motivo de perplejidad en vez de una adición útil a la fe… Con eso y con todo», añade el profesor Brown, «las diferencias que hemos discutido no son mayores de las que podrían constituir su paralelismo evidente en otras doctrinas distintas del cristianismo». Y las razones de que existan estas diferencias en doctrinas particulares hay que buscarlas en las diferencias fundamentales que se dan en las diversas concepciones de Dios y de sus relaciones con el mundo. Allí donde se tiene a Dios por Espíritu absoluto, la expiación es concebida como la concebían los teólogos griegos. Allí donde Dios es concebido sobre todo como gobernador y juez, como es el caso del catolicismo y del protestantismo inicial, la fraseología legal parece ser la expresión natural de la fe religiosa. Allí donde las doctrinas éticas tiene mayor relevancia, como es el caso de las versiones modernas de la expiación, se utiliza un tipo de lenguaje ético y espiritual.

Todo esto, entiendo yo, indica muy a las claras las extraordinarias dificultades a que hemos de hacer frente cuando nos embarcamos en un intento de teologizar sistemáticamente la experiencia, una transferencia de la experiencia en términos conceptuales y simbólicos. Obviamente, este empeño conduce a dificultades de naturaleza sumamente extraordinaria, y las ventajas que ciertamente se siguen de las expresiones teológicas al uso me parecen ciertamente ocluidas por las graves desventajas que indica con tanta claridad la historia de la religión organizada.

Ahora bien, en lo que atañe a la historia, ¿cuál ha sido la actitud de los defensores de la religión en tanto experiencia inmediata, frente a la religión que se expresa en el lenguaje de los símbolos? En una forma sin duda extrema, Meister Eckhart es buen ejemplo de esta actitud. «¿Por qué oráis a Dios?», pregunta. «Todo lo que digáis

de Dios es falso». Llegados a este punto, tendremos que hacer una breve digresión sobre el uso de la palabra *verdad* en la literatura religiosa. La palabra *verdad* se emplea habitualmente al menos con tres sentidos. Se emplea como sinónimo de la Realidad; decimos «Dios es Verdad», lo cual significa que Dios es el hecho primigenio. Se emplea en el sentido de la experiencia inmediata, allí donde el Cuarto Evangelio dice que a Dios ha de adorársele en el Espíritu y en verdad, con lo cual se da a entender una aprehensión inmediata de la Realidad divina; finalmente, se emplea en el sentido común de la palabra, en tanto correspondencia entre las proposiciones simbólicas y los hechos a que hacen referencia. Eckhart, claro está, era teólogo aparte de ser místico, y no habría negado que la verdad, en el tercer sentido de los enumerados, era en cierta medida posible dentro de la teología; habría dicho que algunas proposiciones teológicas eran sin lugar a dudas más verdaderas que otras. Pero sí habría negado que existiera cualquier posibilidad de que la finalidad última del hombre, la unión con Dios, fuera alcanzada por medio de una determinada manipulación de tales símbolos. Y esta insistencia en la ineficacia de la religión simbólica, en lo tocante al propósito último de la unión con Dios, ha sido también subrayada en todas las religiones occidentales. La encontramos en la literatura del hinduismo, en la literatura del budismo Mahayana, del Zen, del taoísmo, etcétera; me gustaría leer ahora uno o dos de los pronunciamientos que en este sentido han hecho los místicos de Oriente. He aquí uno tomado de Sutralamkara: «La verdad, desde luego, nunca ha sido predicada por el Buda, al ver que uno ha de comprenderla en sí mismo». E insiste: «Lo que es conocido como enseñanza del Buda no es la enseñanza del Buda». Una vez más, tiene que ser una experiencia interior. Hubo incluso maestros del Zen que prescribieron que a todo el que emplease la palabra «Buda» se le lavase la boca con jabón, ya que estaba totalmente alejado de la meta de la experiencia inmediata que era propuesta por esta particular rama del budismo. Existe aún otra frase paradójica: «¿Cuál es la enseñanza definitiva del budismo? No lo entenderás hasta que lo sepas». Entretanto, dice Yoka Daishi, conviene no ser tan ignorante y tan pueril como para confundir el dedo que señala con la luna a la cual señala el dedo. El hábito de imaginar que ese dedo que señala es la luna condena al fracaso absoluto todos los

esfuerzos por comprender la unicidad dentro de la Realidad.

Ésta ha sido la actitud habitual del místico en todas las etapas de la historia, sobre todo en Oriente. La filosofía oriental siempre ha sido lo que se podría denominar un «operativismo trascendental». Comienza cuando alguien hace algo respecto del Yo, y luego de la experiencia obtenida pasa a especular y a teorizar acerca del sentido de dicha experiencia; en cambio, es demasiado frecuente —sobre todo en el pensamiento occidental moderno— obtener una filosofía que es pura especulación, que se basa en el conocimiento teórico y que termina solamente en la confusión teórica.

De todos modos, se han dado múltiples excepciones a esta norma en Occidente, en especial entre los místicos, que han insistido con la misma vehemencia que sus equivalente orientales sobre la necesidad de la experiencia directa, sobre la ineficacia de los símbolos y sobre los procesos discursivos ordinarios de la mente. San Juan de la Cruz dice categóricamente: «Todo lo que la imaginación puede imaginar y todo lo que la razón puede concebir y entender en esta vida no es ni puede ser un medio apropiado para la unión con Dios». Y esa misma idea la expresa un gran místico anglicano del siglo XVIII, William Law, el cual dice esto otro: «Encontrar o conocer a Dios en la realidad por cualquier tipo de prueba externa, o por cualquier cosa que no sea Dios mismo, hecho manifiesto y evidente en ti mismo, es algo que nunca será tu suerte, ni aquí ni en el más allá, pues ni Dios, ni el cielo, ni el infierno, ni el demonio, ni la carne, pueden ser de otro modo cognoscibles en ti o por ti, si no es por su propia existencia y por su manifestación en ti. Y todo el conocimiento fingido de estas cosas, más allá de esta sensibilidad evidente por sí misma del nacimiento de estas cosas en ti, y sin ella, es sólo conocimiento de todas ellas equivalente al conocimiento que tiene un ciego de la luz que jamás ha entrado en él». Éste es, como digo, el equivalente occidental de esta constante repetición que hallamos en toda la literatura oriental.

Muy brevemente, comentemos qué es la experiencia mística. Entiendo que la experiencia mística es en esencia el hecho de ser consciente de una forma de conciencia pura, de conciencia no estructurada, transpersonal, que yace, por así decir, río arriba, más allá de donde nace la conciencia discursiva de cada día, e identificarse con esa conciencia al menos mientras dure esa

experiencia. Se trata de una conciencia ajena a todo egotismo, una suerte de conciencia informe e intemporal, que parece subyacer a la conciencia del ego diferenciado en el tiempo.

Así pues, ¿por qué es preciso considerar valiosa esta suerte de conciencia? Creo que por dos razones: en primer lugar, es tenida por valiosa por la sensibilidad evidente por sí misma del valor, como seguramente diría William Law. Es tenida por algo intrínsecamente valioso tal y como estéticamente es tenida por valiosa la experiencia de la belleza. Es como la experiencia de la belleza, sí, sólo que es mucho más, para entendernos. Y es algo valioso, en segundo lugar, porque en tanto experiencia empírica está comprobado que produce efectivamente cambios en el pensamiento, en el carácter y en el sentimiento que quien tiene esa vivencia y quienes son testigos de ella consideran algo manifiestamente deseable. Hace posible el sentido de la unidad y de la solidaridad con el mundo. Posibilita la existencia de una suerte de amor y compasión universal, esa clase de amor sin cortapisas en el que tanto hincapié se hace en el evangelio, allí donde Cristo dice: «No juzguéis, y no seréis juzgados». Y hay una frase que fue pronunciada por santa Catalina de Siena en su lecho de muerte y que vuelve a insistir sobre este punto de extremada significación, pues no en vano dijo con gran vehemencia: «Por ninguna razón y bajo ningún concepto puede uno juzgar a los seres o a sus motivaciones. Incluso cuando veamos que se trata de un pecado indudable, no debemos expresar nuestro juicio al respecto, sino tener una santa y sincera compasión, y ofrecerla a Dios junto con nuestra humilde y devota oración». El místico, entiendo yo, es capaz de esta clase de amor gracias a su experiencia mística, y es capaz de comprender orgánicamente frases portentosas, que a la persona de a pie resultan extremadamente difíciles de comprender; me refiero a frases como «Dios es amor» o «Aunque me haya matado, seguiré confiando en Él». Estas frases se tornan comprensibles para aquel que ha padecido esta clase de experiencia. Existe sin lugar a dudas una superación del miedo a la muerte, una convicción total de que el alma se ha identificado plenamente con una especie de principio absoluto que expresa cada instante en su totalidad. Existe una aceptación total del sufrimiento en el yo y un deseo apasionado de aliviar el sufrimiento de los demás. Existe, en

una palabra, una combinación de lo que los budistas llaman *prajna paramita*, que es la sabiduría de la otra orilla, y del *maha karuna*, que es la compasión universal. Tal como dice Eckhart, «lo que es asumido por la contemplación es dado en el amor». Y éste es, como digo, el valor de la experiencia.

En cuanto a la teología de la experiencia, cuando se entiende que es necesario confeccionar una teología de la experiencia, se trata de algo de profunda sencillez, que se resume en las tres palabras que se encuentran en la base virtualmente de toda la religión y la filosofía de la India, «*Tat tvam asi*» («tú eres eso»), en el sentido de que la parte más profunda del alma es idéntica a la naturaleza divina, o de que el *Atman*, el Yo profundo, es idéntico al *Brahman*, el principio universal. Dicho con palabras de Eckhart, el Fundamento del alma es el mismo que el Fundamento de la Divinidad. Y esta idea, por descontado, ha sido expresada de múltiples maneras, sobre todo en la idea de la Luz Interior, de la Chispa del Alma.

Muy brevemente, debo ocuparme de los medios indispensables para alcanzar ese estado. Aquí, una vez más, se ha insistido constantemente en que los medios no consisten en actividad mental ni en razonamiento discursivo. Consisten en eso que Roger Fry, hablando de arte, denominaba «pasividad alerta», o en lo que un moderno místico norteamericano, Frank C. Laubach, ha llamado «sensibilidad decidida». Es una expresión muy notable. No es que haya que hacer algo, sino al contrario, hay que estar decidido a ser sensible, para dejar que algo se haga en nuestro interior. Y esto es algo que han expresado algunos de los grandes maestros de la vida espiritual en Occidente.

San Francisco de Sales, por ejemplo, habla así en una carta a su discípula, santa Juana de Chantal:

> Me dices que no haces nada en la oración, pero ¿qué quieres hacer en la oración aparte de lo que estás haciendo, que es presentar y representar tu insignificancia y tu miseria ante Dios? Cuando los mendigos exponen sus úlceras y sus necesidades a nuestros ojos, es la mejor apelación que pueden hacer. Por lo que me dices, a veces no haces nada de esto, sino que yaces tendida cual sombra, cual estatua. En los palacios colocan espacios simplemente para alegrar la vista a los príncipes. Conténtate de estar así en presencia de Dios: él insuflará la vida a la estatua cuando le parezca oportuno.

Las palabras de santa Juana confirman que ha comprendido el consejo de san Francisco:

> He llegado a ver que en la oración no limito mi mente tanto como debiera, y que siempre quiero hacer algo yo misma en la oración, y que lo que hago en ella es un gran error… Deseo sin lugar a dudas y con todas mis fuerzas cortar y desgajar mi mente de todo eso, y contenerme con todas mis fuerzas, tanto como pueda, limitándome a la mirada y a simple unidad. Al permitir que el miedo de ser ineficaz penetre en mi estado de oración, y al desear lograr algo por mí misma, lo echo todo a perder.

Esta actitud de los maestros de la oración es, en su análisis definitivo, exactamente la misma que la que han adoptado los instructores de cualquier técnica psicofísica. El hombre que enseña a sus alumnos a jugar al golf o al tenis, o el profesor de canto, de piano, siempre dirán lo mismo a sus alumnos: de la manera que sea, es preciso combinar la actividad con el relajamiento. Hay que dejar ese yo personal que nos sujeta, con objeto de permitir que ese yo más profundo que hay en nuestro interior aflore y realice, por así decir, sus milagros, con los cuales uno interfiere. Y en cierto modo es posible decir que lo que estamos haciendo en todo momento es interponernos en nuestra propia luz. Eclipsamos nuestro yo más profundo por medio de nuestros yoes superficiales, y de esta forma no consentimos que esta fuerza vital, esta luz, o como queramos llamarlo, pero que es, tal como descubrimos cuando nos soltamos, una realidad verificable empíricamente que reside en nuestro interior, no consentimos que aparezca y que actúe. En efecto, la totalidad de esta técnica de adquirir destreza en todos los terrenos, incluidas las formas más elevadas de la destreza espiritual, es un proceso de «deseclipsamiento», un proceso por el cual hemos de salir de nuestra propia luz para dejar que esto aparezca.

Y está claro que si alguien no desea formular este proceso en términos teológicos, no tiene por qué hacerlo; es posible pensar en ello en términos estrictamente psicológicos. Yo mismo creo por cierto que este yo profundo que existe en nosotros no es en cierto modo una continuidad de la Mente del universo, o como queramos llamarlo; pero el lector no tiene por qué aceptar forzosamente esta formulación. Todo esto se puede practicar íntegramente en términos psicológicos, sobre la base de un agnosticismo completo en lo tocante a las ideas conceptuales de la religión ortodoxa. El

agnóstico puede practicar todo esto y llegar, no obstante, a la gnosis, al conocimiento; los frutos del conocimiento serán los frutos del Espíritu, es decir, el amor, la alegría y la paz, junto con la capacidad de ayudar a los demás. Y es así como vemos que en realidad no existe ningún conflicto entre la aproximación mística a la religión y a la aproximación científica, sencillamente porque uno no está comprometido con ningún enfoque, con ninguna afirmación taxativa sobre la estructura del universo. Uno puede seguir siendo un agnóstico completo en lo que se refiere a la conceptualización ortodoxa de la religión y, sin embargo, tal como digo, acceder a la gnosis y, por último, exhibir los frutos del Espíritu. Y tal como dijo Cristo en el evangelio, por sus frutos los conoceréis.

# 26. SHAKESPEARE Y LA RELIGIÓN[13]

Un nombre que con el tiempo ha devenido palabra que se pronuncia en casa, una palabra que anda en boca de todos. ¡Qué sencillo, qué directo! Claro que es entonces cuando una mente inquisitiva comienza a hacerse preguntas. ¿Quién fue Shakespeare exactamente? Y, por otra parte, ¿cuáles son los fenómenos a los que aplicamos los términos *religión y religioso*?

> Otros toleran nuestra pregunta. Vos sois libre.
> Nosotros preguntamos y preguntamos. Vos sonreís en plena calma.

Es muy cierto que el poeta no pergeñó sus memorias; se limitó a dejarnos las Obras Completas de Shakespeare. Al margen de todo lo que además pudo haber sido, el autor fue un genio en todos los aspectos del ser humano, o un ser humano, dicho de otro modo, capaz de hacer prácticamente de todo. ¿Letras de canción? Sus obras teatrales están repletas de canciones. ¿Sonetos? Nos dejó un volumen entero de sonetos. ¿Poemas narrativos? Cuando Londres estaba arrasado por la peste y los teatros, por ser terreno abonado para el contagio, estuvieron cerrados, Shakespeare completó dos magníficos poemas narrativos, *Venus y Adonis* y *La violación de Lucrecia*. Y hay que tener en cuenta, además, sus logros como dramaturgo. Era capaz de escribir con increíble realismo, con el estilo de un observador desapasionado y a menudo divertido de la vida de sus contemporáneos: era capaz de dramatizar biografías y crónicas historiográficas, de inventar cuentos de hadas y fantasías visionarias; era capaz de crear, con frecuencia a partir de materiales de primera mano, pero en modo alguno prometedores, inmensas alegorías del bien y del mal, en las que unas figuras casi sobrehumanas viven sus vidas y padecen muertes muchas veces aterradoras. Era capaz de entreverar lo sublime y lo patético, la

amargura y el alborozo, la paz y el amor, la sutileza intelectual con el delirio, y las afirmaciones crípticas con la sabiduría más inspirada.

¿Y la «religión»? El vocablo se utiliza para designar cosas tan distintas entre sí como el satanismo y el *satori*, la adoración de los fetiches y la iluminación de el Buda, o las vastas organizaciones político-teológico-financieras que llamamos iglesias, y las visiones intensamente privadas del éxtasis y la meditación. El silencio de un cuáquero es religión, y también lo es el *Réquiem* de Verdi. Experimentar la bendita justicia del universo es una experiencia religiosa, y también lo es la sensación nauseabunda del alma enferma que se aborrece, la desesperación, el pecado, en un mundo que es escenario del perpetuo perecer y de la muerte inevitable de los seres vivos.

Nuestro plurifacético Shakespeare comentó la religión prácticamente en todos sus aspectos. Por ejemplo, he aquí lo que Shakespeare, el desapegado y divertido observador de la Comedia Humana, tiene que decir acerca de la religión popular, la religión que aprehenden y practican los miembros más ignorantes y sencillos de mente que tiene esta sociedad. El pasaje que he elegido está tomado de esa maravillosa escena de *Enrique V,* en el que la posadera habla a Bardolph del fallecimiento de sir John Falstaff.

> BARDOLPH: ¡Ojalá estuviera yo con él allí donde esté, ya sea en el cielo, ya sea en el infierno!
>
> POSADERA: Quiá; de seguro que no está en el infierno; estará en el regazo de Arturo, si es que alguna vez ha ido un hombre a parar al regazo de Arturo. Tuvo un espléndido final y así se marchó, cual si fuese un niño recién bautizado; nos dejó entre las doce y la una, cuando cambiaba la marea: y es que ya sabía yo, después de verle enredar con las sábanas y jugar con las flores, después de verle sonreír hasta las yemas de los dedos, ya sabía yo que no tenía más que un camino, para qué más. Tenía la nariz afilada cual pluma, y hasta farfulló no sé qué de los verdes campos. «¡Vaya, vaya, sir John!», le digo yo; «¡qué hombre! Tened ánimo». Y así que gritó «¡Dios, Dios, Dios!» hasta tres o cuatro veces, yo, para darle consuelo, le pedí que no pensara en Dios; confiaba en que no fuera necesario que se preocupase aún por tales pensamientos.

«Más fe alienta en la duda honesta, creedme», afirmó con gran convicción lord Tennyson, «que en la mitad de los credos». A Samuel Butler le interesaban más Falstaff, Bardolph, la posadera y

todos los demás, que no en vano eran producto de una época de gran fe. Para ellos, el designio cristiano de la redención era una verdad evidente en sí misma; a sus ojos, el Juicio Final y el fuego del infierno eran realidades incuestionables. También lo era el regazo de Abraham, ¿o era el regazo del rey Arturo? Después de todo, ¿qué podía importar? Un regazo es un regazo, y los dos nombres empiezan por «a». El apetito de fe era omnívoro, capaz de tragarse cualquier cosa. Con eso y con todo, «yo, para darle consuelo, le pedí que no pensara en Dios; confiaba en que no fuera necesario que se preocupase aún por tales pensamientos». La duda en la fe honesta es muy honda, desde luego.

La fe honesta en Dios, en los ángeles y los santos, implicaba una correspondiente fe en el Demonio, en los espíritus malignos y en las brujas, los hechiceros y los magos que colaboraban con ellos. Shakespeare vivió en una época en la que la preocupación por el Maligno y por todos sus aliados humanos era más intensa que en otros momentos de la historia. Ya en la última década del siglo XV se habían esbozado precisas descripciones de la brujería, así como las normas debidas para su represión; la obra de dos eruditos de la orden dominicana, el padre Kramer y el padre Sprenger, *Malleus Maleficarum* o *Martillo de brujas*, iba a ser el manual vigente en estos asuntos durante nada menos que dos siglos. A lo largo de los siglos XVI y XVII, en los países protestantes y en los países católicos por igual, un número increíble de brujas y hechiceros fueron detenidos, torturados, ahorcados o quemados vivos. Al igual que la abrumadora mayoría de sus coetáneos (incluido el soberano, el rey James I, autor de un documentado volumen sobre la brujería), Shakespeare creía sin duda en la brujería y en la posibilidad de que colaborasen los seres humanos y los demonios. Pero esta fe se hallaba, no obstante, atemperada por el sentido común y la observación desapasionada. Así, Glendower sostiene que puede llamar a los espíritus «de las vastas profundidades». «Pues claro, yo también», comenta Hotspur, «igual que cualquier otro hombre, aunque ¿vendrán cuando los llames?». Las vastas profundidades bullen de espíritus, y es posible establecer comunicación con ellos: es posible, aunque, como se desprende de la experiencia verificable, sea muy difícil. La magia funciona, aunque es notablemente indigna de fiabilidad incluso en manos de quienes han vendido su alma al

Diablo.

La mayor parte de los autores de finales de la Edad Media y de la época moderna son anticlericales, ya sean lúdicamente anticlericales, como Chaucer, que no en vano escribe del Monje que «no hay más íncubo que él mismo», ya sean salvajemente anticlericales, como Ulrich von Hutten o el Franco Sacchetti de las *Trecento Novelle*. Shakespeare, por el contrario, no adopta una postura inflexible en contra del clero. Sabía, por descontado, que las iglesias establecidas y los regímenes que las iglesias respaldan son las grandes máquinas que sirven más que nada para consolidar el poder y adquirir la riqueza; sabía bien que el oro,

> Este amarillo esclavo
> atará y romperá religiones, bendecirá a los malditos,
> logrará que la lepra aberrante sea adorada, colocará a los ladrones
> y les dará títulos, respeto,
> aprobación entre los senadores de los bancos…

Era un hecho tan obvio como deplorable, aunque él prefirió no insistir de continuo en ello.

La religión no es tan sólo un complejo de pautas de conducta y de organizaciones. Es además un conjunto de creencias. ¿Cuáles eran las creencias de Shakespeare? No es ésta una pregunta fácil de contestar; en primer lugar, Shakespeare era un dramaturgo cuyos personajes expresaban aquellas opiniones que a ellos les convenían, pero que no por fuerza eran las opiniones del poeta. Además, ¿tuvo él tal vez las mismas creencias, sin alteraciones ni cambios de parecer, a lo largo de toda su vida?

El cristianismo básico del poeta tiene una bella expresión en *Medida por medida*, obra en la cual Isabella, una santa genuina, recuerda a Angelo, erigido en Pilar de la Sociedad y convencido de estar en posesión de la verdad, cuál es el plan trazado por Dios para la redención y cuáles son las consecuencias éticas que han de fluir de la aceptación de ese plan en tanto artículo de fe: han de fluir, sí, pero por desgracia no suele ser ése el caso más frecuente.

> ¡Ay, qué desgracia!
> Si todas las almas estuvieron en tiempos condenadas,
> Él, que no en vano ocupa el lugar más destacado,
> desde donde todo se divisa, bien podría haber encontrado remedio.

¿Cómo habrías tú de ser si Él, que está en la cúspide del juicio, te juzgara
tal cual eres? Oh, piensa en esto, por favor;
piensa, que la misericordia acudirá a tus labios
como al hombre recién creado.

Estos versos, diría yo, expresan muy a las claras la esencia del cristianismo shakesperiano. Sin embargo, la esencia del cristianismo puede asumir gran variedad de formas y denominaciones. El reverendo Richard Davies, un clérigo de finales del siglo XVII, declaró categóricamente que Shakespeare había muerto «tras convertirse al papismo». No tenemos pruebas irrefutables de que así fuera, y si bien se piensa parece desde luego improbable, aunque todo es posible en esta vida, máxime en el lecho de muerte. Lo que sí es cierto es que Shakespeare no fue papista en vida; de haberlo sido, se habría hallado metido en un crónico y grave problema con la ley, aparte de haber sido de continuo sospechoso de traición… (Los casuistas de la curia romana habían hecho saber que el asesinato de la reina hereje, Isabel, nunca sería considerado pecado; muy al contrario, quedaría registrado en la columna de méritos de quien cometiera el asesinato). Por lo tanto, existen sobradas razones para suponer que Shakespeare fue en vida miembro de la Iglesia Anglicana. De todos modos, la teología que halla expresión en sus obras teatrales no es de ninguna manera coherente ni acorde con la doctrina protestante. El purgatorio no tiene cabida en la representación del mundo de los protestantes, pero en *Hamlet* y en *Medida por medida* se da por sabida la existencia del purgatorio.

*Soy el espíritu de tu padre*, dice a Hamlet el Fantasma.

Condenado por un tiempo preciso a recorrer la noche,
y durante el día confinado al ayuno y al fuego de las hogueras,
hasta que los horrendos crímenes cometidos en mis días naturales
hayan ardido y se hayan purgado. Si no me estuviese vedado
revelar los secretos de mi prisión,
bien podría referirte un cuento cuya palabra más leve
te atenazaría el alma de pavor,
helaría la sangre en tus jóvenes venas;
en guardia, que son dos ojos, como estrellas,
los que te observan desde el fondo de las cuencas…

En *Medida por medida*, Claudio expresa estos mismos temores. La

muerte es terrible no sólo en sus aspectos puramente físicos, sino también y sobre todo por la espantosa amenaza del Purgatorio.

> Ay, morir, e ir no sabemos siquiera adónde;
> yacer en la frialdad de la piedra, pudrirse;
> que este gesto sensible y cálido se convierta
> en yerta inmovilidad agarrotada; que el espíritu deleitado
> haya de sumergirse en feroces corrientes, o residir
> en inquietantes regiones, espesuras de hielo;
> estar aprisionado y a merced de vientos implacables,
> ser arrastrado con incesante violencia por doquier,
> por los rincones del mundo penitente, o ser peor que lo peor,
> como esos pensamientos sin ley y sin certeza,
> como esos aullidos imaginados. ¡Es demasiado horrible!
> La más fatigosa y aborrecible vida en este mundo
> que la vejez, el dolor, la penuria y la prisión
> pueden imponer a la naturaleza, es un paraíso
> si se piensa en lo que hemos de temer de la muerte.

En *El rey Lear*, el poeta nos presenta otra visión del mundo que no es ni católica ni protestante. El purgatorio existe, pero no en el más allá: el purgatorio está aquí y ahora.

> Atado estoy
> a una rueda de fuego, que mis propias lágrimas
> me escaldan como si fueran de plomo fundido…

Al margen de todo lo demás que pudiera haber sido, Shakespeare no fue un precursor del doctor Norman Vicent Peale. Ciertamente, durante los años de su madurez artística, los años que vieron la creación de *Hamlet, Troilo y Cresida, Macbeth, Medida por medida* y *El rey Lear*, diríase que atravesó una crisis espiritual por la cual le fue imposible toda clase de facilidad en el pensamiento positivo o en el sentimiento positivo. Otros grandes autores han vivido crisis similares; por ejemplo, es el caso de Dickens y de Tolstoi. El negativismo de Tolstoi dio por resultado una conversión religiosa de gran hondura, un radical cambio de vida. Dickens se curó de su abatimiento dedicándose como aficionado al teatro. En cambio, no sabemos cómo solventó Shakespeare los problemas de su vida privada.

Todo lo que alcanzamos a saber es que si atravesó una negra noche de desesperación cósmica, tal como parece, era tan poeta que

tuvo la capacidad (por decirlo con las palabras de Wordsworth) de rememorar la emoción en la tranquilidad creativa y de emplear su experiencia como materia prima de la serie de dramas y tragedias a los que siguieron, durante los últimos años de su trayectoria profesional, por una serie de romances en los que se representan diversas aventuras extrañas e improbables, en un ambiente de aceptación, de perdón, de total convicción de que, a pesar de que todas las apariencias apunten en sentido contrario, Dios está en el cielo y éste es el mejor de los mundos posibles. Pero en ese camino hacia la serenidad definitiva de *La tempestad*, es imposible saber qué horrores tuvo que afrontar, qué miserias tuvo que resistir. Keats habló de la tragedia shakesperiana como recuento «de una feroz disputa entre la condenación y el barro apasionado». No obstante, en estos dramas hay mucho más que la clásica batalla entre el instinto y el deber, entre los deseos personales y los ideales de la religión sancionados por las tradiciones. El héroe shakesperiano tiene que librar sus batallas éticas en un mundo intrínsecamente hostil. Y este universo intrínsecamente repugnante está atravesado de parte a parte por el mal moral, el mal en el ámbito animal, humano y sobrenatural. Así, la mujer aparece representada como una caricatura, una bruja hedionda, ya que la mujer «salvo la presencia que de los dioses hereda, por debajo es pura monstruosidad».

Y los hombres son capaces de males y perversiones mayores aún que las mujeres. «Coged a todos los hombres después de comer, ¿y quién se librará de unos azotes?». No cabe duda de que existe alguna especie de orden moral. Los buenos van al cielo, los malos al purgatorio y al infierno. E incluso aquí en la tierra es posible observar a veces que «los dioses son justos y de nuestros vicios placenteros saben hacer instrumentos que nos arrasan». Pero la justicia divina está atemperada por la malignidad divina. «Como las moscas para los mozos holgazanes somos nosotros para los dioses: nos matan por puro entretenimiento». Y en cuanto a los efectos de la malignidad divina deben añadirse los de la perversidad del hombre, los de su estupidez, y las obras de un destino ciego y completamente indiferente a los ideales y valores del hombre. La enfermedad, la vejez, la muerte nos esperan también a todos.

> Mañana, mañana, mañana;

así se cuela este paso presuntuoso, día a día,
hasta la última sílaba del tiempo que se recuerda;
todos nuestros ayeres han llevado a los imbéciles
por el camino de una muerte polvorienta. ¡Apágate, breve luz de la vela!
La vida no es más que una sombra que camina, un pobre actor
que pasea y tropieza cuando le llega la hora en escena,
hasta que no se le oye ya más: es un cuento
contado por un idiota, lleno de rumor y de furia,
y que nada significa.

Es Macbeth quien así habla; Macbeth, no obstante, tal cual le conocemos, es creación de Shakespeare, y fue Shakespeare quien puso en boca de Macbeth las palabras que resumen su acusación contra la vida humana. Entre el pensamiento del dramaturgo y el pensamiento de la *dramatis persona* tiene que haber existido, si no una identidad, sí al menos una afinidad notable.

Al contrario que Milton o que Dante, Shakespeare no tuvo la ambición de ser un teólogo ni un filósofo sistemático. No le importó nunca «justificar para el Hombre el proceder de Dios» en función de un conjunto de postulados metafísicos y de una red de ideas lógicas. Prefirió «sostener un espejo ante la naturaleza». Y el suyo fue un espejo multifacético que fue cambiando con el paso del tiempo, a la vez que cambió y reflejó la naturaleza, a la vez que recogió un misterio plural. Lo que Shakespeare nos da no es un sistema religioso; se parece, más bien, a una antología, a una colección de distintos puntos de vista, una miscelánea de comentarios sobre el predicamento de los hombres, ofrecidos por personas de temperamento y crianza muy disímiles. La propia religión de Shakespeare puede inferirse en múltiples instancias a juzgar por las insinuaciones que dejan caer sus personajes.

Los escoliastas que han interpretado la obra de Shakespeare dividen su trayectoria en cuatro fases: la primera, una época de taller, durante la cual el joven dramaturgo estuvo ocupado sobre todo en el perfeccionamiento de su técnica; la segunda, la época en el mundo, cuando el técnico ya maduro comenzó a hacer uso de su poder para dramatizar la historia, la ficción y la biografía; la tercera, la época de las profundidades, que es el período que acabamos de comentar, durante el cual Shakespeare escribió una serie de negras alegorías de la infelicidad que van desde *Hamlet* hasta *Medida por medida*; por último, la etapa de las alturas. Y esta

época es la que ahora debemos considerar.

En nuestro contexto religioso, ¿qué significado tienen sus últimas obras teatrales? ¿Qué es lo que puede sacarse en claro de esta descripción de la trayectoria vital y teatral de Shakespeare? Ciertamente se percibe un cambio de humor, no cabe duda. Con el paso del tiempo hay una mayor aceptación, una mayor apertura ante las extrañas anomalías de la vida. Ahora bien, ¿a qué corresponde esto exactamente en la historia general de la experiencia religiosa? Tomemos el caso de *La tempestad*, que es con mucho la más conocida, la más popular de estas últimas piezas teatrales. ¿Qué quiso decir Shakespeare con *La tempestad*? Damos por sentado que ésta fue su última obra, aunque nadie puede tener absoluta certeza de este hecho, ni tampoco de la hipótesis de que él mismo siguiera que fuese la última. Por esa razón es muy difícil aceptar la hipótesis de que, en *La tempestad*, Shakespeare quisiera trazar una especie de relación simbólica de su propia trayectoria. Y es que Shakespeare es Próspero. Próspero es el encantador, el creador de poesías visionarias; al final, tras ejercer sus encantamientos con extraordinario éxito, regresa a su ducado de Milán, resuelto a arrojar su varita mágica por la borda y a desprenderse de su libro de encantamientos, resuelto a vivir el resto de sus días en el plano ordinario de la experiencia humana. Pero después de todo, el regreso del actor de gran éxito a su tierra natal, en donde pensaba vivir el resto de sus días convertido en un sólido pilar de la sociedad, y el regreso de un duque depuesto a su tierra soberana, en donde habría tenido que ejercer un juicio casi divino sobre los destinos de sus súbditos, no tienen demasiado en común.

Si *La tempestad* fue efectivamente escrita como alegoría de la vida de Shakespeare, fue una alegoría bastante exagerada, por no decir rocambolesca; es una alegoría que nos deja intrigados, preguntándonos por qué este gran maestro del arte fue incapaz de encontrar algo más apropiado. Al mismo tiempo, no obstante, hemos de recordar que el hecho de que Próspero fuese un encantador es uno de los más perturbadores en relación con la religión. El encantamiento, el uso de la magia, siempre ha ocupado un lugar ambiguo en la religión. La religión aboga por una apertura del yo, por dejar fluir eso que es aún más que el yo por todo el organismo, para que dirija sus actividades. La magia, por otra parte,

es un intento por establecer el completo dominio del yo sobre todas las cosas. Se trata de un artificio tecnológico que ha de hacer al yo todopoderoso, en imitación de Dios. Pero en ninguna religión se ha considerado admirable esta clase de *hubris* o de orgullo desbordante, y aunque los poderes sobrenaturales puedan manifestarse espontáneamente en el camino hacia la iluminación, todos los maestros de la vida espiritual han insistido, sin embargo, en que no tienen ninguna importancia, y que si el aspirante ha de seguir avanzando debe renunciar a todo esto.

Próspero, por supuesto, está perfectamente al tanto de esta verdad, y ya al final mismo de la obra abandona en efecto estos poderes. No obstante, durante la mayor parte de la obra nos es mostrado como mago, practicante de la magia blanca, es verdad, pero mago capaz, a pesar de todo, de una considerable malicia con el infortunado Calibán. Es un mago blanco capaz de utilizar una gran dosis de ingenio en la preparación de los trucos destinados a capturar a sus enemigos. Tiene el conocimiento de la naturaleza última de las cosas, y sabe qué es lo que hay que hacer y qué es lo que no conviene hacer.

> Nuestras fiestas han terminado. Estos actores nuestros,
> como te avisé, eran todos espíritus, y
> se han fundido en el aire, en sutil aire;
> como la construcción sin cimiento de esta visión,
> las torres coronadas por las nubes, los espléndidos palacios,
> los templos solemnes y la misma gran esfera,
> sí, con todo lo que le pertenece, se han de disolver,
> y como este espectáculo sin substancia,
> no dejarán ni rastro. Somos de la misma materia
> de que están hechos los sueños, y nuestra pequeña vida
> en un sueño se encierra.

Próspero enuncia en este pasaje la doctrina de Maya. El mundo es una ilusión, aunque se trate de una ilusión que debemos tomarnos en serio, porque es real sin lugar a dudas, al menos en aquellos aspectos de la realidad que somos capaces de aprehender. Nuestro cometido estriba en despertar. Tenemos que encontrar medios por los cuales detectar la totalidad de lo real en una sola de sus partes ilusorias, en la que nuestra conciencia, centrada en el yo, nos permita ver. No debemos vivir desatentamente, confundir nuestra ilusión por la totalidad de lo real, y al mismo tiempo no

debemos vivir de modo excesivamente pensativo, en el sentido de intentar escapar de ese estado de ensoñación. Tampoco debemos intentar vivir fuera del mundo, que nos es dado, y de todos modos debemos intentar aprender a transformar y a transfigurar el mundo. Un exceso de «sabiduría» es tan pernicioso como una sabiduría mínima, y no debe haber trucos de magia. Debemos aprender a abordar la realidad sin la varita del mago y sin el libro de encantamientos. Es preciso hallar una manera de ser en este mundo sin ser de este mundo, una manera de vivir en el tiempo sin ser completamente engullido por el tiempo.

Hotspur, en el momento en que muere, resume el predicamento humano con unas pocas palabras memorables:

> Pero el pensamiento es esclavo de la vida, y la vida
> es un pelele en manos del tiempo,
> Y el tiempo que a todo el mundo inspecciona
> Debe tener una parada.

Pensamos que sabemos quiénes somos y qué es lo que debemos hacer, si bien nuestro pensamiento está condicionado y determinado por la naturaleza de nuestra experiencia inmediata como organismos psicofísicos de este planeta en particular. El pensamiento, dicho en otros términos, es un pelele en manos de la vida. El pensamiento es el esclavo de la vida, y la vida es obviamente un pelele en manos del tiempo, en tanto en cuanto cambia a cada instante, cambia el mundo exterior y el mundo interior, de modo que nunca somos la misma persona en dos instantes distintos.

El pensamiento está determinado por la vida, y la vida está determinada por el fugaz paso del tiempo. Pero el dominio del tiempo no es absoluto, ya que el tiempo «debe tener una parada» en dos sentidos, a juzgar por el punto de vista cristiano desde el cual escribía Shakespeare. Debe tener una parada en el Juicio Final y en la conclusión del universo. Pero en el camino que conduce a esta consumación general debe tener una parada también en la mente del individuo, que ha de aprender cuál es el cultivo regular de un estado de intemporalidad, del sentido de la eternidad.

Todos estamos en el camino de una religión existencial y mística. ¡Cuántas clases de religión! ¡Cuántas clases de Shakespeare!

# 27. EL GRANO DE MOSTAZA

Amparados bajo las bajas bóvedas de las nubes,
calurosos, quietos, yacen los campos
cual cadáver vivo bajo el sudario,
ahogándose en silencio.

Despojados de toda la belleza que no es suya,
de los abismos de la sombra, el dorado florecer,
montículos grises de pizarra y de lajas
circundan cual muros la tumba silente.

Mediante este emblema de la mente
oscura de remordimiento, fui despacio
su cautivo, confinado yo también
en un desánimo similar.

En una revuelta del camino,
una súbita gloria me salió al paso
cuando un solo rayo vencedor
desgarró el cielo nublado

y trocó, con brillantez transfiguradora,
esa mortecina planicie en un campo luminoso;
el milagro de la luz
se extendió en dorada revelación.
Y las razones para desesperar
pendían oscuras, sin un solo destello azul;
no hubo boquete en el aire vivo
que dejara traslucir la gloria.

En su propio terreno encontró la tierra
la luz de una hierba florecida,
pues aún duerme en todas las tierras
algún grano de mostaza.

## 28. SURCOS

Desde luego, hay arboledas, hay huertos y jardines, pero el cactus nunca está lejos, nunca están lejos las arenas.

Ni siquiera de los cedros o las alondras,
ni siquiera de los faunos de mármol, de los belvederes
donde, en el silencio de una respiración contenida, los pechos de una muchacha
son palomas cautivas, y una madurez de uva
sus pezones: nunca están lejos, pues de repente
sopla un viento cálido y, con frenesí, a lomos del viento,
polvo y más polvo, nubaredas de polvo, enjambres
que pueblan tus noches en verano con esa ilusión
de alas vivas, de alborozo. Y es que toda la danza
no es sino pedernal polvoriento. ¡Siéntelo! Las palomas
mueren en tus manos, y esas uvas pequeñas
se marchitan y saben como la hiel, y las alondras
callan a mitad de canción, mustios los cedros, mientras el viento
susurra entre las hojas secas y la oscuridad de junio
se cuela, como si dijéramos, con la contumacia de las pulgas.

Pero siempre, entre el frenesí de la polvareda,
siempre, por encima del descuido que ruge sin cesar,
esa meridiana ausencia de objetivo, eclipsada,
pero aún inquebrantable, ese familiar Círculo
Trémulo alrededor de una fogata crepitante.

Se expresa el debido agradecimiento a las siguientes personas e instituciones por su permiso para publicar textos cuyo copyright es propiedad suya o depende de sus gestiones.

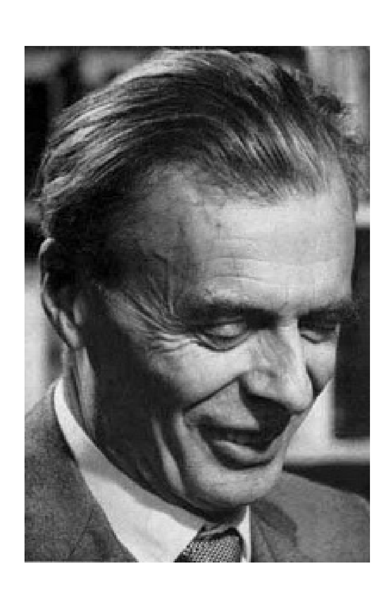
HarperCollins Publishers por un extracto de *The Devils of Loudun* de Aldous Huxley, © 1952: «Sustitutos de la liberación». Reimpreso con permiso de HarperCollins Publishers.

HarperCollins Publishers y Chatto & Windus Ltd. por los extractos de *The Perennial Philosophy*, de Aldous Huxley, © 1944, 1945: «Religión y temperamento», «La filosofía de los santos», «Idolatría», «Surcos». Reimpresos con permiso de HarperCollins Publishers y Chatto & Windus Ltd.

Vedanta Society de California del Sur por los extractos de *Vedanta and the Western World*, © 1945, Vedanta Society de California del Sur: «Mínima hipótesis de trabajo», «Siete meditaciones», «Religión y tiempo», «Sobre una frase de Shakespeare», «Hombre y realidad», «Reflexiones sobre el Padrenuestro - I», «Reflexiones sobre el Padrenuestro - II», «Reflexiones sobre el Padrenuestro - III».

«Distracciones - I», «Distracciones - II», «Acción y contemplación», «Lecturas sobre el misticismo», «El grano de mostaza»; *Vedanta for Modern Man*© 1945, 1946, 1947, 1948, 1949, 1950 y 1951 Vedanta Society de California del Sur: «Reflexiones sobre el tiempo», «Reflexiones sobre el progreso», «Nuevas reflexiones sobre el progreso», «El sexto patriarca» y «Notas sobre el Zen»; y «Símbolo y experiencia inmediata», © 1960 Vedanta Society de California del Sur. Todos los ensayos son obra de Aldous Huxley. Reimpresos con el permiso de Vedanta Society.

Los herederos de Aldous Huxley por un extracto de *The Jesting Pilate*, de Aldous Huxley, © 1926 y 1945: «Lo "inanimado" vive»; «Shakespeare y la religión», de Aldous Huxley, tomado de la revista



ALDOUS LEONARD HUXLEY (26 de julio de 1894, Godalming, Surrey, Inglaterra – 22 de noviembre de 1963, Los Ángeles, California, Estados Unidos). Escritor, poeta y filósofo inglés, miembro de una importante familia de intelectuales, entre los que hubo eminentes biólogos y hasta un Premio Nobel.

Siendo joven, Huxley sufrió graves problemas visuales que retrasaron su educación universitaria en Oxford, pero una vez superada su enfermedad terminó sus estudios y viajó por Europa en calidad de crítico de arte y literatura.

Durante esa época, Huxley escribió sobre todo poesía y cuentos y sus primeras novelas no tuvieron demasiado eco. En 1932 publicó la que sería su obra más famosa y controvertida: *Un mundo feliz*, en el que plasma varias de sus obsesiones más conocidas, como el control del estado y la deshumanización de la tecnología.

En 1937 abandona Inglaterra y decide establecerse en los Estados Unidos. A partir de esta época, el escritor comienza sus experimentos con las drogas psicoactivas y se centra en el misticismo como objeto de análisis.

Quizá sea *Las puertas de la percepción* (1954) el libro que mejor recoge las experiencias de Huxley durante toda esta época.

Tras la muerte de su primera esposa, Huxley volvió a casarse. En 1960 le fue diagnosticado un cáncer de garganta al que no sobreviviría. Su última novela, *La isla*, se publicó en 1962.

# Notas

[1] Este ensayo apareció ulteriormente como parte del cuaderno de Sebastián en *Time Must Have a Stop* (1945). < <

[2] En el original, «whole», «hale» y «holy». (N. del T.) < <

[3] Este ensayo se convirtió más adelante en la introducción a *La filosofía perenne* (1945). < <

[4] En su libro sobre el vasto asunto de la contemplación y la perfección, el eminente teólogo católico, padre Garrigou Lagrange, escribe lo siguiente: «Todos los santos canonizados parecen haber vivido a menudo la unión mística, salvo aquellos mártires que tal vez sólo la experimentasen en el momento de sus torturas». < <

[5] Este ensayo apareció más adelante en *Time Must Have a Stop*, en 1945. <<

[6] Este ensayo fue posteriormente incluido en *Los demonios de Loudun* (1952). < <

[7] «Cuatro patos en una charca, / un prado más allá, / el cielo azul en primavera, / las nubes blancas que pasan; / ¡qué pequeñez / para recordar con lágrimas, / para recordar durante muchos años!». (N. del T.) < <

[8] Algunas porciones de este ensayo y del siguiente más adelante formaron parte de un capítulo de *Eminencia gris* (1941). < <

[9] Este ensayo fue publicado originalmente como una reseña del volumen *Cat's Yawn*, publicado por el Primer Instituto Zen en 1947. <<

[10] Este ensayo es el texto de una conferencia pronunciada por Huxley en el Templo Vedanta en 1960. < <

[11] Cuáqueros, del inglés «Quakers», a su vez del verbo «to quake», temblar, estremecerse. (N. del T.) < <

[12] En inglés, «misty schism», o «cisma neblinoso», tiene una fonética muy similar a la de «misticism». (N. del T.) < <

[13] Este ensayo, el último que escribió Huxley, fue publicado en *Show Magazine* en 1964, poco después de su muerte. < <